

المجلس الأعلى للثقافة
لجنة الفلسفة والاجتماع

« اعن بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان »

الفيلسوف

ابن رشد

مفكراً عربياً ورائداً للإنجاز العقلي

بحوث ودراسات

عن

حياته

وأفكاره

ونظرياته

الفلسفية

إشراف وتصدير

د. عاطف العراقي
استاذ الفلسفة العربية

القاهرة

١٩٩٣

0018071

« اعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان »

الفيلسوف

ابن رشد

مفكراً عربياً ورائداً للإتجاه العقلى

بحوث ودراسات

عن

حياته

وأفكاره

ونظرياته

الفلسفية

إشراف وتصدير

د. عاطف العراقى

أستاذ الفلسفة العربية

القاهرة

١٩٩٣

أهداء

- الى عبيد الفلسفة العقلية في بلدان العالم العربي شرقاً وغرباً .
 - الى باعث الاتجاه العقلي ورائد حركة التنوير .
 - الى هرمنا الفكري الشامخ وعملق الفلسفة العربية .
 - الى روح الفيلسوف ابن رشد الذي يقف على قمة عصر الفلسفة العربية .
 - الى أنصار الاتجاه الرشدي ورواد حركة التنوير في العالم العربي المعاصر .
- فهدي هذا العمل المتواضع تخليداً لذكرى ابن رشد وبعثاً لفكره النقدي وحياء لمذهبه العقلي الانساني .

عاطف العراقي

شكر وتقدير

توجه بالشكر والتقدير الى كل المشاركين في هذا المجلد عن حياة وفكر الفيلسوف العربي ابن رشد ونخص بالشكر الذي لا حذله الأستاذ الدكتور حسن الساعاتي مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة على متابعته المستمرة لهذا العمل وتوجيهاته المثمرة حتى خرج هذا المجلد التذكاري الى النور ، ومفكرنا المبلاق الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود صاحب فكرة اصدار هذا العمل منذ سنوات بعيدة ، والأستاذ الدكتور توفيق الطويل والذي شاء القدر أن يرحل عنا قبل مولد هذا الكتاب ، والأب الدكتور جورج قنوتاني مدير معهد الدراسات الشرقية للأباء الدومنيكان بالقاهرة والذي تفضل بامدادى بالعديد من الوثائق والمصادر الهامة طوال الاشراف على هذا العمل ، وأيضاً المعاهد والمراكز العلمية المهتمة بتراث ابن رشد وفكره في بلدن العالم العربي والعالم الأوربي .

عاطف العراقي

تصدير (١)

يحتل فيلسوفنا ابن رشد مكانة كبيرة في تاريخ فكرنا العربي . انه يقف على قمة عصر الفلسفة العربية . وغير مجد في ملتى واعتقادى اهمال هذا الفيلسوف العميق التفكير . انه يعد عميد الفلسفة العقلية في تاريخ الفلسفة العربية من مشرقها الى مغربها . لقد ولد هذا الفيلسوف ببلاد الأندلس ، أى المغرب العربى ، ولكن فلسفته تجاوزت حدود المكان وحدود الزمان . فنحن نتحدث حتى الآن عن الفلسفة الرشدية ، ونتحدث عن الرشدية اللاتينية . ان اسم ابن رشد يتردد طوال تاريخ الفلسفة وحتى الآن وخاصة اذا وضعنا في اعتبارنا أنه أضاف الى مذهب العقلانى ، اتجاهاً تقديماً تكاد لا نجد نظيراً له طوال تاريخ فكرنا الفلسفى العربى .

ومن الأمور التى يؤسف لها أن الغرب قد تعرف على المكانة الحقيقية لابن رشد ، وفلسفة ابن رشد ، أما نحن العرب فقد ظلمنا ابن رشد ولم نفهم حق الفهم فلسفة ابن رشد وبالتالي لم نستفد استفادة تذكر فى الدروس التى ألقاها علينا هذا الفيلسوف العملاق ، الشامخ الفكر ، فى خلال الآراء التى قال بها سواء فى كتبه المؤلفة ، أو فى كتبه التى شرح فيها آراء أرسطو .

نعم لقد أسأنا الى ابن رشد ، ولم نفهم فلسفة ابن رشد فى العديد من الدراسات التى قدمها العرب . لقد كان رينان Renan على حق تماماً . حين قال منذ أكثر من قرن من الزمان ، بأن شروح ابن رشد تعد على درجة كبيرة فى الأهمية لأننا نجد فيها العديد من الدروس الفلسفية الخاصة به . ولم يكن ابن رشد فى خلال شروحه مجرد مردد لآراء أرسطو ، اذ أن النفس البشرية - كما يقول رينان Renan فى كتابه « ابن رشد والرشدية » تطالب دائماً باستقلالها ، فاذا قيدتها بنص ، عرفت كيف تتصرف بحرية فى تفسير هذا النص .

وهذا القول ينطبق تماماً على ابن رشد الشارح ، بل نقول أن أكثر آرائه جرأة وعمقا نجدها من خلال شروحه ، أكثر مما نجدها فى مؤلفاته ، ومن بينها فصل المقال ، ومناهج

الأدلة ، وتهافت التهافت . ولا يخفى علينا أن هذه الكتب المؤلفة ، انما كانت لها أسبابها التاريخية الى حد كبير ، ومن بينها محاولة ابن رشد التوفيق بين الدين والفلسفة تارة ، والرد على الغزالي تارة أخرى ، أما الشروح فانها تتخطى حدود الزمان والمكان .

ويبقى أننا نحن العرب لو كنا قد عرفنا أهمية الشروح ، لما وقعنا في العديد من الأخطاء التي نجدها للأسف الشديد عند أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة . انهم أشباه أبلهين . ومن المؤسف له أن ثبت له نفر من الدارسين القول بحدوث العالم ، رغم أنه يقول صراحة بقديم العالم . وسواء اتفقنا مع ابن رشد أم اختلفنا فانه من الضروري تقرير آرائه بموضوعية وصدق ، أما أن ننسب إليه آراء لم يقل بها ولا يسمح بها نص من النصوص التي قال بها سواء في كتبه المؤلفة أم الشارحة ، فان هذا يعد فيما نرى نوعاً من التزوير ، وأخطر أنواع التزوير هو التزوير الفكري ، ولكن ماذا تفعل نحن العرب حين نجد لدينا محاكم للفتن أو التزوير التجاري ، ولا نجد محاكم للفتن الفكري .

ان ابن رشد لم يقل بما قال به ، الا ليقى . انه خالف بفلسفته ، خالف بفكره ، خالف باتجاهه النقدي ومذهبه العقلي ، ومن يحاول أن يتخطى الدور الرائد الذي قام به فيلسوفنا الرائد العملاق ، فوقته ضائع عبثاً . ومن يطاول تزيف آرائه فيستلحق به لعنة الفلاسفة في كل زمان وكل مكان . ولكن ماذا تفعل ازاء حالات التخلف العقلي أو الفكري نجدها خلال العديد من الدراسات التي يزعم لها أصحابها ، انها دراسات في فلسفة ابن رشد ، وابن رشد منها براء . وصدقوني ايها القراء الأعزاء ، حين أقول لكم اننا ظلمنا ابن رشد جاً وميتاً .

لقد ظلمناه جياً حين أصدر البعض حكماً عليه بالنفي . ظلمناه ميتاً حين لم نقدر فلسفته حق التقدير . حين نسبنا إليه آراء خاطئة . آراء لم يقل بها إطلاقاً .

ومهما يكن من أمر فاننا نجد حالياً الكثير من أوجه الاهتمام بابن رشد ، وفلسفة ابن رشد . نجد بعض الدراسات الجادة عن فكر هذا الفيلسوف . وهل يمكن أن تنسى كتاباً ضخماً عن مؤلفات ابن رشد قام بكتابته مفكراً كبير ورائدنا العظيم الأب جورج قنواي بعد أن عاش سنوات طويلاً وسط العديد من المكتبات العالمية شرقاً وغرباً . هل يمكن أن تنسى العديد من الدراسات الجادة التي قدمها المستشرقون عن حياة فيلسوفنا ابن رشد ، وفكر هذا الفيلسوف الكبير . ويقتني أن دراسات المستشرقين أعظم بكثير من دراسات العديد من

مؤلفي العريب ولكن أكثرهم لا يعلمون . ولا يخفى علينا أننا حينما قرأ العديد من الدراسات العربية ، نكاد نقول إنها تعد جهلا على جهل ، نقول الى الجحيم أيتها الدراسات التي تعتمد على السذاجة والسطحية والتزوير الفكري .

إننا نجد العديد من المؤتمرات التي أقيمت في كثير من دول العالم حول فلسفة ابن رشد ، ونجد العديد من كتب ابن رشد والتي كانت مخطوطة ، قد خرجت حالياً الى النور والضياء . إننا نجد الآن الى حد كبير حركة رشدية ان صح هذا التعبير ، يقوم بها أناس آمنوا بربهم ، أناس يقدرون دور ابن رشد ، ودور العقل الذي دعانا ابن رشد الى التمسك به وجعله المعيار والدليل والحكم .

ونظراً لأهمية فلسفة ابن رشد ، واعتقادنا بأن العديد من الدروس المستفادة في فلسفته يمكن أن تقدم الكثير من الحلول لمشكلاتنا الفكرية الحالية ، فقد اتجه تفكير أعضاء لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة ، الى اصدار مجلد عن هذا الفيلسوف وفلسفته حتى يكون ذلك اسهاماً من جانب أعضاء اللجنة في احياء الفلسفة الرشدية ، وما أعظمها وما أعمقها .

لقد سبق للجنة الفلسفة والاجتماع أن أصدرت العديد من الكتب التذكارية عن مفكرين قدامى ومفكرين محدثين ، من بينهم يوسف كرم ، وأحمد لطفى السيد ، ومصطفى عبد الرازق . أما القدامى فمن بينهم محيى الدين بن عربى ، والسهروردي . ويحيى اليوم دور ابن رشد ، وهو اذا كان من تالفكرين القدامى ، من مفكرى القرن السادس الهجرى ، الثانى عشر الميلادى ، وآخر فلاسفة العرب ، فإن آراءه قد تكون من أكثر الآراء تأثيراً حتى يومنا الحالى ، وذلك بشرط أن نفهم حقيقة تلك الآراء ، ونكون حريصين على الابتعاد عن تزيف أفكاره ونسبة آراء له لم يقل بها .

لقد قامت اللجنة وعلى رأسها مقرها الأستاذ الدكتور حسن الساعاتى ، بتشكيلى بالاشراف على هذا العمل ، وخاصة أننا لقرب من مرور ثمانية قرون ميلادية على وفاة ابن رشد ، اذ توفى فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨ م .

ويجد القارئ العديد من الدراسات على صفحات هذا المجلد . وهي دراسات متنوعة ، وتكشف عن الخلافات الكثيرة حول حقيقة آراء ابن رشد . والخلاف فى الرأي أن دلنا على شئىء ، فالما يدلنا على عمق آراء ابن رشد وثراء فكرة الخالد .

ولا نرغم لأنفسنا أن هذا المجلد بما تضمنته من دراسات متنوعة ، يمكنه أن يعطينا فكرة كاملة عن الفيلسوف وفلسفته ، ولكنه محاولة متواضعة تقدمها على استحياء لتبني الأذهان إلى أهمية ابن رشد، وفلسفة ابن رشد. تقدمها تكفيراً عن ذنوبنا نحن العرب الذين أسأنا إلى ابن رشد وفلسفته طوال عدة قرون.

ولا بد لي من الإشارة إلى أن التفكير في إصدار مجلد عن « ابن رشد » كان منذ سنوات بعيدة . فكم شجع مفكرنا الكبير الدكتور زكي نجيب محمود ، إصدار كتاب تذكاري عن ابن رشد ، وحين أصبح الدكتور توفيق الطويل مقررًا للجنة بعد ذلك تحس للعلم ، ووجدنا الأستاذ الدكتور حسن الساعاتي حريصاً كل الحرص على إصدار هذا المجلد التذكاري ، إيماناً من جانبه بأهمية فيلسوفنا العربي ابن رشد .

شارك في هذا العمل مجموعة كبيرة من الزملاء والدارسين والأساتذة الرواد وبذلوا كل جهد من جانبهم في هذا المجال . ومنذ اللحظات الأولى لتكليفى بالإشراف على هذا العمل ، كان الاتصال بينى وبينهم مستمراً . وأقدر كل التقدير مجهودات الأب الدكتور جورج شحاته قنواثي ، فاستفادتي العلمية من سيادته بغير حدود ، ومنذ أكثر من ربع قرن من الزمان وأنا أعلم على يديه . وكم تناقشنا حول موضوعات هذا المجلد التذكاري ساعات وساعات داخل الدير ، دير الآباء الدومنيكان ، وفي حديثه الثرمانية الأطراف . كم التقيت بالعديد من المستشرقين والذين يأتون إلى دير الآباء الدومنيكان فرادى وجماعات ، وأثناء لقائى بهم تناقشنا حول كيفية إصدار هذا المجلد التذكاري عن فيلسوفنا العربي ابن رشد ، وكما كان الالتقاء بهم مثمراً إلى أقصى درجة ، وقد تعلمت منهم الكثير .

يجد القارئ لهذا الكتاب - كما قلنا - العديد من البحوث حول ابن رشد ، وفلسفة ابن رشد . فكتب الأستاذ الكبير الدكتور إبراهيم مذكور عن ابن رشد المشائي الأول بين فلاسفة الإسلام . وحلل الدكتور مراد وهبة موضوع مقارنة ابن رشد ، وكيف اهتم به الغرب ، في حين أهملنا نحن العرب فلسفة الرجل وفكره ، واختار الدكتور محمود زيدان موضوع النفس والعقل عن ابن رشد ميداناً لدراسته ، وقدم الدكتور أحمد محمود صبحي دراسة نقدية تحت عنوان : هل أحكام الفلسفة برهانية ؟ دراسة لموضوع التوفيق بين

الدين والفلسفة • أما بحث الدكتور محمود زقزوق ، فكان مجاله الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد ، ودرس الدكتور عبد الفتاح فؤاد موضوع الفلسفة الرشدية كمداخل للثقافة الاسلامية ، وحلل الدكتور حامد طاهر قضية العلاقة بين الفلسفة والدين عند ابن تومرت وابن رشد • ودرست الزميلة الدكتورة زينب محمود الخضيرى مشروع ابن رشد الاسلامى والغرب المسيحى • وتحدث كاتب هذا التصدير عن فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر • أما دراسة الأستاذ على عبد الفتاح المغربى فكانت عن موضوع التأويل بين الأشعرية وابن رشد وقدم الأستاذ سعيد زايد دراسة عن ابن رشد وكتابه « تهافت التهافت » •

أما الزميلة الدكتورة زينب عفيفى شاكرا فقد حلت جواب مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد • وكان موضوع المؤثرات اليونانية فى فلسفة ابن رشد الالهية مجالاً لدراسة الدكتورة نبيلة زكرى • واختار الدكتور سعيد مراد موضوع ابن رشد بين حضارتين، الحضارة اليونانية والحضارة العربية • وحلت الدكتورة برفت عزت موضوع الخير والشر فى فلسفة ابن رشد • أما الدكتورة منى أبو زيد فقد أثرت الحديث عن الطب عن ابن رشد، وهو مجال من المجالات الهامة التى اهتم بها مفكرنا ابن رشد •

أما القسم الثانى فى هذا المجلد فقد تضمن دراستين ، دراسة بالانجليزية عن ابن رشد والتصوف وقد حللها الدكتور أبو الوفا الغنىمى التفتازانى ، والدراسة الثانية كان موضوعها ابن رشد فى عصر النهضة (طبع جميع مؤلفاته المترجمة الى اللاتينية) وقد قام بها الأب الدكتور جورج قنوانى ، وقد سبق أن قدم لنا كتاباً ضخماً كما قلت عن مؤلفات ابن رشد •

وقد منا فى هذا القسم الثالث فى هذا المجلد مجموعة من النصوص المختارة فى مؤلفات وشروح الفيلسوف ابن رشد • وقد قامت بهذا العمل الزميلة الدكتورة زينب محمود الخضيرى وهى فى مجال الاهتمام بالفلسفة الرشدية منذ دراستها للدكتوراه ، كما أنها تعد خير خلف لخير سلف ، انها ابنة أستاذنا الراحل محمود الخضيرى •

وأجد واجباً على فى ختام هذا التصدير أن أكرر الشكر الجزيل لجميع أساتذتى وزملائى وأصدقائى ، وكم كان الحوار بينى وبينهم مستمراً طوال أكثر من خمس سنوات، أى منذ تكليفى بالاشراف على هذا العمل • أجد واجباً على توجيه الشكر الى الأستاذ الدكتور حسن الساعاتى مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة ، وأشهد أنه لم يكن يكل ولا يمل من متابعة اصدار هذا العمل طوال سنوات عديدة •

واذا كان القدر قد شاء أن أكتب هذا التصدير في ذكرى وفاة فيلسوفنا ابن رشد ،
فأنتى أرى روحه في السماء أن ترفرف في سعادة حين تدرك أن فيلسوفنا ابن رشد
خالد بكتاباتة ، خالد بأثره العميق في نفوس المهتمين بفلسفته .

ويقيني أننا في هذه الأيام في أشد الحاجة الى روح العقل ، روح التنوير ، الروح التي
تجلت في فلسفة ابن رشد ومنهج ابن رشد . الروح التي تبدد الظلام سبيلها الى النور . لقد
دخل فيلسوفنا عن طريق أعماله الفكرية الكبرى تاريخ الفلسفة من أوسع الأبواب
وأرحبها . ومن حقنا أن نذكر بفيلسوفنا العربي ابن رشد أعظم من أجيالهم أمنا العربية من
فلاسفة ، ومن واجبنا أن ندرس أفكاره وما أعمتها وأروعها .

والله هو الموفق للسداد .

عاطف العراقي
عضو لجنة الفلسفة والاجتماع
بالمجلس الأعلى للثقافة

القاهرة في ١٠ ديسمبر عام ١٩٩٠

حياة الفيلسوف واسماء بعض مؤلفاته وشروحه

Quintum Volumen.

A R I S T O T E L I S

D E C O E L O,

De Generatione & Corruptione,

Meteorologicorum,

De Plantis

C V M

A V E R R O I S C O R D V B E N S I S

V A R I I S I N E O S D E M

C O M M E N T A R I I S.

M. A. Zimarae Contradictionum Solutiones in Libros de Caelo,
& in eos de Generatione, & Corruptione.

*Hæc autem quo pacto digesta sint, ac castigata,
versa pagina explicat.*

Collegij



Germanij Bibl. Sup.



V E N E T I I S A P V D I V N C T A S.

M. D L X I I.

غلاف للجزء الخامس من الترجمة اللاتينية للأعمال الكاملة لأرسطو وهو يشتمل على
السماء ، والكون والفساد والآثار العلوية والنباتات مع شروح ابن رشد القرطبي
عليها طبعة فينسيا عام ١٥٦٢

AVERROIS CORDVBENSIS

IN QVATVOR LIBROS DE COELO ARISTOTELIS PARAPHRASIS

RESOLVTISSIMA,

Paulo Israelita interprete.

DICTION PRIMA.



Aristotelis in hoc libro intentio ē de mundo, & simplicibus, primariisque eius partibus inquirere: de oī infu-
to, quod mundum ipsum, partesq; primarias consequitur. Cuius præ-
sens hæc dictio in summa decē ab-
soluitur. Prima quæ huius artis sint
supposita enumerat. Secunda corp⁹
naturale definit, ipsumq; omnibus
magnitudinibus perfectius esse de-
monstrat. Tertia mūdum perfectū
esse ostendit. Quarta circularē, &
simplex dari corpus, ab vnoquoque
simplicium mobilium motu recto
sua natura diuersum. Quinta idip-
sum nec graue esse, nec leue insinuat.
Sexta nec generabile, nec corruptibi-
le, neq; vnius speciei mutationum,
præter localem motum, id suscepti-
bilitate declarat, simpliciaq; corpo-
rum numero esse quatuor. Septima
ostendit magnitudine finitum esse
vniuersum. Octaua mundum vnū
esse numero monstrat. Nonā extra
mundum nec plenū dari, nec vacuū.

Decima incorruptibilem esse mun-
dum, eiq; nullam corruptionis inef-
se potentiam explanat, & fieri non
posse aliquid esse genitum non in-
teritum, nec quicq; peritum eē,
quod ingentum extiterat.

SVMMA PRIMA.



Quoniam præsens in-
quisitio pars prima est, qua
de sensibilem, natura-
liumq; rerum dispositio-
ne sermonem aggredit (naturalium
inquam particularium, in priori si-
quidem volumine de vniuersaliori
bus sermo est) nunc ideo quæ huius
artis sint supposita enumerare inco-
pit. Scientia, inquiens naturalis de
corporibus, deq; magnitudinem ha-
bentibus, & qualitatibus, quæ his in-
sunt, necnon & de horum morib⁹,
principijsq; & causis considerat. res
enim naturæ simplicia esse corpora
necesse ē, aut simplicia corpora ha-
bentia, ex simplicibus scilicet composita,
vt sunt animalia, & plantæ, ac vno
quoq; horum generū scientiæ res
quædam priores, & nonnullæ poste-
riores, quarum triplex genus est, scilicet
magnitudinum, qualitatum altera-
bilem,

حياة ومؤلفات ابن رشد

حياته :

ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد وكنيته أبو الوليد في قرطبة بالأندلس عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) وعاش في عهد دوائى المرابطين والموحدين في أسرة تمتد من أعرق الأسر الأندلسية .

تولى منصب القضاء في مدينة اشيلية ثم منصب قاضى القضاة المالكية في قرطبة عامة وهو الحدث الذى يعرف بنكبة ابن رشد أو بنكبة الفلسفة في المغرب العربى .

قدمه ابن طفيل (عام ١١٦٨ م أو ١١٦٩ م) للخليفة الموحدى أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الموحدى الذى طلب منه شرح مؤلفات أرسطو فعكف على تلك المهمة منذ هذا التاريخ .

تولى منصب القضاء في مدينة اشبيني ثم منصب حامي القضاة المالكية في قرطبة عام ١٩٧١ م .

ع. بن عام ١١٨٢ طيبا خاصا للخليفة بالبلط المراكشى .

في ٥٩٥ هـ (١١٩٦/١١٩٧ م) تهاه السلطان أبو يوسف يعقوب المنصور في اليسانه بعد أن أمر بأحراق كتبه وكل كتب الفلسفة وبعد أن حظر الاشتغال بالفلسفة وبالعلوم عامة وهو الحدث الذى يعرف بنكبة ابن رشد أو بنكبة الفلسفة في المغرب العربى .

ويختلف المؤرخون في أسباب هذه النكبة وان كان الأرجح هو تحريض الفقهاء للسلطات على ابن رشد .

عفا السلطان عنه بعد عام وأعادته الى مراكش ليموت ويدفن في قرطبة في ٩ صفر ٥٩٥ هـ = (١٠ ديسمبر عام ١١٩٨) .

مؤلفاته وشروحه :

تنوعت مؤلفات ابن رشد فمنها الفلسفى الذى يضم مؤلفاته الفلسفية الخاصة كما يضم شروحه على مؤلفات أرسطو وشرح لجمهورية أفلاطون ، ومنها الكلامى ، ومنها الفقهى ، ومنها الطبى . وهذه أسماء بعض مؤلفاته وشروحه .

أولا - مؤلفاته الفلسفية :

(١) مؤلفاته الخاصة :

تهافت التهافت ، ضخمة المسألة العليّ القديم ، هل يتصل بالعقل الهولاني العقل
الفعال وهو ملتبس بالجسم .

(ب) شروحه الارسطية :

هي اما شروح كبرى أو تفاسير ، أو شروح وسطى ، أو ملخصات ، واما شروح
صغرى أو جوامع . وابن رشد هو مبتكر شكل الشروح الكبرى ولقد انتهج فيه نهج
تفاسير القرآن اذ يتناول بالتفسير كل فقرة من فقرات أرسطو على حدة وأغلب الظن أنه
وضحها في العشرين سنة الأخيرة من حياته وأشهرها تفسير ما بعد الطبيعة .

أما الشروح الوسطى أو الملخصات فهو لا يذكر فيها الا بداية الفقرة الأرسطية
ليفسرها خالطاً بين تفسيره وبين نص أرسطو .

وأغلب الظن أنه وضع هذه التلخيصات في السبعينات والثمانينات من القرن الثاني عشر
اليلادي . أما الشروح الصغرى أو الجوامع فهو يتحدث فيها باسمه ويعرض بحرية كبيرة
لأهمه الخاص إنكر أرسطو . وأشهرها كتاب النفس وما بعد الطبيعة . والأرجح أنه ألف
معظمها في الخمسينات والستينات من القرن الثاني عشر .

وقد ترجمت جل هذه الشروح الى اللاتينية والعبرية بل كتب معظمها بحروف
عبرية وهو ما حفظ لنا مؤلفات ابن رشد التي ضاع بعض أصولها العربية .

وتناولت شروح ابن رشد .

أورجانون أرسطو المكون من ايساغوجي، المقولات ، العبارة ، القياس ، البرهان ، الجدل ،
السوفسطيكا ، الخطابة ، الشعر .

الطبيعيات : السماع الطبيعي ، في السماء والعالم ، في الكون والفساد ، الآثار العقدية ،
الحيوان ، في النفس ، الطبيعيات الصغرى ، في الحس والمحسوس ، في الذاكرة والتذكر ،
في النوم واليقظة ، في طول العمر وقصره .

الميتافيزيقا أى كتاب الميتافيزيقا لأرسطو •

الأخلاق : وشرح منها الأخلاق النيقوماخية •

(ج) شرحه على أفلاطون : جوامع سياسة أفلاطون وهو شرح للجمهورية •

ثانيا - مؤلفاته الكلامية :

فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، مناهج الأدلة فى عقائد الملة •

ثالثا - مؤلفه الفقهى :

بداية المجتهد ونهاية المقتصد •

رابعا - مؤلفاته الطبية :

الكلبات فى الطب ، (شرح مسائل جالينوس الطبية ، شرح أرجوزة ابن سينا فى الطب) •

القائمة الأولى

بحوث ودراسات باللغة العربية

ابن رشد المشائى الأول بين فلاسفة الاسلام

بقلم

د. ابراهيم مذكور

رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة

ابن رشد المشائى الأول بين فلاسفة الاسلام

لا نزلنا فى حاجة أن تشير الى أنه كان لأرسطو منزلة خاصة ، وشأن كبير فى تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، وهو دون نزاع الفكر الأول أو المعلم الأول كما كانوا يسمونه وقد جد المسلمون فى جمع كتبه فى أصولها اليونانية أو ترجماتها السريانية ، وللمأمون فى ذلك موقف معروف ، فقد بعث الى القسطنطينية بعثة خاصة للحصول على كل ما يقع تحت بصرها من مؤلفات أرسطو . وشاعت الظروف أن يكون حنين بن اسحاق على رأس هذه البعثة ، وانضم اليه مترجمون آخرون أمثال ثابت بن قرة وقسطا بن لوقا ، وإذا لاحظنا أن حركة الترجمة فى الاسلام عمرت نحو قرنين ، أو يزيد ، أدركنا مبدى حب الاستطلاع لدى الباحثين فى ذلك التاريخ .

وما أن نقلت مؤلفات أرسطو الى العربية حتى توارد عليها الباحثون شرحا وتعليقا ، أو اختصارا وتلخيصا ، وعينت المدرسة الفلسفة الاسلامية بذلك ابتداء من الكندى والفارابى وابن سينا فى المشرق واتهاء بابن باجة وابن طفيل وابن رشد فى المغرب ، وهؤلاء يعدون بحق المشائين العرب . وتلتهم مشائية لاينية أخذت عنهم وتأثرت بهم فلم يقف أمر المشائين المسلمين عند العالم العربى بل امتد الى أوربا فى القرن الثالث عشر الميلادى ، وكان له أثره فى النهضة الأوروبية الحديثة .

وابن رشد جدير بأن يعد المشائى الأول لأنه عرف أرسطو حق المعرفة ، ووقف على نظرياته وآرائه ، وعرضها عرضا صحيحا دقيقا ، ودافع عنها ضد معارضيهما والخارجين عليها . استوعب درسه جوامع الفلسفة الأرسطية كاملة من منطق وطبيعات والهيئات ، الى جانب كتب الأخلاق والسياسة ، وعرض هذا كله فى ثلاث صور متدرجة ، أعلاها وأوسعها ماسماه « شروحا » وهنا يبدو مدى تعلقه بأرسطو ، وإيمانه بصحة آرائه ، ولا يتردد فى أن يناقش مخالفيه ، أو المعترضين عليه ، وفى هذه الشروح ما يدل على أن كتب أرسطو الهامة كانت تحت نظر فيلسوفنا العربى الذى أدركها على حقيقتها ، وحاول ما وسعه أن يوفق بينها وبين التعاليم الاسلامية .

وإذا كان قد وضع شروحه لتخصصين فانه أضاف اليها ما سماه « تلخيصات » وكثيرا ما قربت هذه التلخيصات أرسطو من أفكار الباحثين والدارسين ، ومن بين ما كتب ما احتفظنا

به من تلخيصاته ولم نقف على شروحه • وأعانت دون نزاع هذه التلخيصات على فهم أرسطو ونشر آرائه بين الباحثين والدارسين •

وأبى إلا أن يضيف الى ذلك ما سماه « جوامع » ، وهي أشبه بما سماه المؤلفون في القرون الأخيرة « متونا » ، تجمل المعنى وتيسر الحفظ والتلقين لمن يرغب في ذلك ، ونأسف أن جوامعه وتلخيصاته لم تصلنا كلها ولكن دون نزاع ساعدت على نشر الفكر الأرسطي ان في العربية أو فيما ترجمت اليه من لاتينية أو عبرية •

وهو بهذا كله جدير بأن يعد المشائى الأول بين فلاسفة الاسلام لم يقف بالفلسفة الأرسطية عند الخاصة بل فتح بابها في تلخيصاته وجوامعه للدارسين بعامه •

وقد يكون في التلخيص أحيانا ما يوضح الفكرة التي قد يمز على كثيرين فهمها عن طريق الشروح المعقولة •

ومشائيته هذه هي التي ربطته بالفكر المسيحي في القرون الوسطى الأوروبية ودفعت مفكرى العرب الى أن يترجموا الى اللاتينية أو العبرية كل ما وقع تحت أيديهم من مؤلفاته وهذا ما عني به رينان في مؤلفه « ابن رشد والرشدية » الذي يعرض في وضوح أثر الفلسفة الرشدية في الفكر اللاتيني •

مفارقة ابن رشد

بقلم

د. مراد وهبة

أستاذ الفلسفة بجامعة عين شمس

مفارقة ابن رشد

د أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه
طبيعة البرهان ، •

ابن رشد

ما المفارقة ؟

المفارقة تقال على قضية تبدو متناقضة ومع ذلك يمكن أن تعبر عن حقيقة ما •
وتأسيسا على هذا التعريف يمكن القول بأن مفارقة ابن رشد تكمن فى أنه (أى ابن رشد)
كان مهيدا للتطوير فى أوروبا ، فى حين أنه كان موضع اضطهاد من أمته •
والغاية من هذا البحث التدليل على صحة هذه المفارقة ومحاولة تفسير أسبابها •

تفصيل ذلك :

لقد أصدر الامبراطور فردريك الثانى هو هنتاوفن (١١٩٢ - ١٢٥٠) أمرا بترجمة
مؤلفات ابن رشد • وفى منتصف القرن الثالث عشر كانت جميع مؤلفاته مترجمة الى اللاتينية •

وهنا ثمة سؤال لابد أن يشار :

هل ثمة علاقة بين ترجمة مؤلفات ابن رشد والتغير الاجتماعى فى القرن الثانى

عشر ؟

فى بداية القرن الثانى عشر نشطت حركة التجارة والصناعة ، وتطورت القرى الى مدن ،
وانتشر التجار وأرباب المهن والحرف حول القصور الاقطاعية • وتنتج عن هذا التطور أمران
مهمان : انتظام التجار والصناع فى نقابات ، واعاؤهم من السخرات الاقطاعية • وأخرجت
دار الصناعة فى كل من البندقية وجنوة أساطيل بحرية لحمل المتاجر • وفى فرنسا أصبحت
الأسواق ملتقى التجار من أنحاء غرب أوروبا، وغدت أنهار أوروبا سيلا لنشأة العلاقات التجارية
وهكذا بدأ سلطان الطبقة الثالثة^(١) فى النمو • وواكب كل ذلك بزوغ الروح العلمانية التى
ترفض وجود حكومات ثيوقراطية يكون مركزها روما •

(١) رجال الدين هم الطبقة الاولى ، والنبلاء هم الطبقة الثانية •

هذا من جهة التغير الاجتماعي ، أما من جهة فردريك الثاني فقد كان جسورا في اقتحام مجالات الفلسفة والفن والهندسة والبيجر والطب والتاريخ الطبيعي . وألف كتابا في « البيزرة » (١) « هو أصل العلوم التجريبية في غرب أوروبا » . وحد من حريات رجال الدين والتبلاء . وارتأى أن مقاومة البابوية تستلزم سلاحا فكريا مضادا يدعم ظهور الطبقة الثالثة ويبرر العلمانية فأشار إليه مستشاروه بإصدار أمر بترجمة مؤلفات ابن رشد لأن فلسفته تستجيب لمناهضة التيقراطية كنظام اجتماعي تسانده الكنيسة الرومانية . ومن هذه الزاوية يمكن إعادة النظر فيما لقب به ابن رشد ، في أوروبا ، بأنه « شارح » ، أي شراح فلسفة أرسطو . فهو لم يكن كذلك وإنما كان فيلسوفا على الأصالة .

يقول جيلسون ، مؤرخ فلسفة العصر الوسيط ، أن فكر ابن رشد هو جهد واع لإعادة تأسيس مذهب أرسطو الذي شوهه السلف بانخال عناصر أفلاطونية وذلك لأنه يقرر أن فلسفة أرسطو هي الفلسفة الحقّة ، بل انه (أي جيلسون) يذهب الى أبعد من ذلك فيقول إن العبادة المطلقة لأرسطو هي العلاقة المميزة للرشدية ، . ومع ذلك فإن جيلسون يرى أن « تأثير ابن رشد كان ذاغيا في اتجاهات متعددة في العصر الوسيط وفي عصر النهضة حتى العصر الحديث » (٢) . ومعنى هذا الرأي أن ابن رشد ليس مجرد « شارح » لأرسطو والالما استمر تأثيره عدة قرون . ولهذا فإن جيلسون قد جانبه الصواب . ولا أدل على ذلك من شيوع تيار رشدى في أوروبا . فقد نشأت الرشدية في كلية الفنون بباريس حيث أعلن أسانذتها أن « تأويل » ابن رشد لفلسفة أرسطو أكمل مظهر للعقل . وأشهر هؤلاء الرشديين سيجردي برابان (١٢٣٥ - ١٢٨٢) كانت حياته سلسلة اضطرابات عنيفة أهمها ذلك الاضطراب الذي قام حين أنكر أسقف باريس القضايا الرشدية عام ١٢٧٧ فكف عن التعليم . غير أن رئيس محكمة التفتيش أعلنه بالمثل أمامه وصدر ضده حُرم لمجرد أنه ارتأى أن فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد تمثل حكم العقل الطبيعي . غير أن الايمان يكشف لنا عن نظام فائن للطبيعة أراداه الله وأعلنه الإنسا فنحن نقبله الى جانب ما يعقله العقل . وفي المقابل نشر القديس ألبرت الأكبر رسالة « في وحدة العقل ردا على ابن رشد » حررها باشارة من البابا اسكندر الرابع عام ١٢٥٦ لمهاجمة الرشدية لما وسمت به من تفريق ما بين اللاهوت والفلسفة بدعوى أنهما مجالان متباينان ، وارتأى ألبرت الأكبر أن يحل المعضلة بالقياس المنطقي مع الأعضاء عن كل حجة

(٢) علم تربية الطيور الجوارح ، وتدريبها على الصيد .

(3) E. Gilson, La Philosophie au Moyen Ag (Paris, 1947), pp. 358—360.

منزلة • ويقدم ثلاثين برهانا ملائما لمن يرون أنه لا يبقى من جميع النفوس غير نفس واحدة بعد الموت • ثم يورد ستة وثلاثين دليلا تؤيد الرأي المخالف • ثم يعود ألبرت الأكبر الى هذا الجدل في كتابة الصغير عن طبيعة النفس وأصلها ، وعن شروحه للجوء الثالث من كتاب « النفس » •

وفي عام ١٢٦٥ نشر القديس توما الأكويني رسالة « في وحدة العقل ضد الرشديين » يهاجم فيها الرشديين ويتهمهم بالكفر • وفي مارس ١٢٧٧ أصدر أسقف باريس اتيان تامييه ميثا بمائتين وتسع عشرة قضية حرم تعليمها منها ثلاث عشرة قضية تخص الرشديين وأهمها :

- ١ - وحدة العقل البشري واستحالة المعاد الفردى •
- ٢ - انكارهم علم الله للجزئيات الحادثة •
- ٣ - انكار الناية الالهية فيما يخص الأفعال الانسانية •
- ٤ - قولهم بقدوم العالم وباستحالة الخلق من المدم •
- ٥ - قولهم بحقيقتين مختلفتين فلسفية ودينية صادقتين معا •
- ٦ - تقديم الفلسفة على الشريعة •
- ٧ - انكارهم الخوارق والمعجزات •

وفي تقديرى أن أهم تحريم من هذه التحريمات نظرية « الحقيقة المزدوجة » (بند ٥) ، ومفادها امكان صدق نتيجتين متناقضتين في آن واحد ، أى احدهما صادقة في مجال العقل والفلسفة ، والأخرى صادقة في مجال الايمان والدين •

ولا أدل على خطورة هذه النظرية من أنها كانت السبب الذى أفضى بريمون لول (١٢٣٥ - ١٣١٥) الى اصدار مؤلفات كثيرة فى المنطق وفى الرد على ابن رشد والرشديين • وفى عام ١٢٨٨ علم بباريس كتابة الأشهر « الفن الأكبر » ، يبين فيه أن بين العقل والدين توافقا أساسيا خلافا لما يدعيه الرشديون • وفى عام ١٣١١ قدم ثلاث عرائض الى كليمان الخامس يطلب فيها بازالة مؤلفات ابن رشد ، وتحذير أى مسيحى من قراءتها • ثم دبح ثلاث رسائل صغيرة فى عامى ١٣١٠ ، ١٣١٢ انتقد فيها التفريق بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية ، وهو التفريق الذى تبنته الرشدية الايطالية فى عصر النهضة •

وقد عرض ابن رشد نظريته في الحقيقة المزدوجة في كتابه « فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » حيث قال : « والمعارف التي قد يكشف عنها النظر البرهاني اما أن تمت الى ما قد سكت عنه الشرع أو ما صرح به • فإذا كان قد سكت عنه فلا اشكال في الأمر اذ شأنه في ذلك شأن الأحكام الفقهية التي يتطرق اليها الشرع ، وانما استنبطت بالقياس الشرعي • وإذا كان قد صرح به فاما أن يكون مما يتفق مع ما يفضى اليه البرهان أو لا يتفق • فإذا لم يتفق تحتم تأويله ، أي اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بمادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشيئه ، أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي • وهذا هو معنى التأويل عند ابن رشد ويختص به « الراسخون بالعلم » (آية ٥ ، سورة ٣) وإذا اشترط أن يكون التأويل باجماع المسلمين قلنا ان الاجماع لا يتقرر على وجه يقيني • ثم ان في الشرع ظاهرا وباطنا • أهل الظاهر يعرفون الله عن طريق السمع والنقل ، وليس عن طريق العقل • ويرتبون على ذلك نتيجة أن المؤمن عليه أن يلتزم ظاهر الشرع ، ويتجنب أي تأويل لآيات القرآن • ومع ذلك فابن رشد لا يكفر أهل الظاهر ، لأن الجمهور ، في رأيه ، لا يرقى الى فهم الأدلة العقلية فمن حق أهل الظاهر أن يتجهوا الى الأدلة السمعية ، ولكن ليس من حقهم تكفير أهل الباطن ، أي أهل البرهان ، أي أهل التأويل • يقول ابن رشد « اقرار علو الشريعة على الفلسفة لا بد منه بالنسبة للجمهور ، أما بالنسبة للعلماء الراسخين في العلم ، فالعلم ليس على هذه الصورة لأن لهم حق التأويل على شريطة أن يقوم هذا التأويل على منطق البرهان العقلي • وخطأ الفلاسفة في التصريح لأنه ضرر على العامة • بل يذهب ابن رشد الى أبعد من ذلك فيقول : « الفلسفة أعلى غايات طبيعة الانسان ، ولكن قل من يستطيع من الناس أن يبلغها ، والوحي النبوي يقوم مقامها تجاه العوام • ولم تجعل مناقشات الفلاسفة للعوام مادامت تؤدي الى أضعاف الايمان • ومن الصواب منع هذه المناقشات مادام يكفي لسعادة البسطاء أن يدركوا ما يمكنهم أن يدركوا » (٤) •

وقد يقال ان ابن رشد لم يكن أول من قال بالتأويل ، وابن رشد نفسه يشير الى أن الخوارج هم من تأولوا نصوص القرآن من الفرق الاسلامية ، ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية • بين أن هذا اللون من التأويل أفضى الى صراعات عقائدية حول أصول الدين ،

توضعت كل فرقة أصولاً وادعت أنها هي الأصول التي جاء بها الرسول وحكمت على مخالفتها بالنكر
والهروك عن الملة •

بل ان التكفير كان سائداً في داخل الفرقة الواحدة • والمعتزلة مثال على ذلك • فقد كفر
اتباع المدرستين - مدرسة البصرة ومدرسة بغداد - بعضهم بعضاً (٥) •

ومعنى ذلك أن تأويل من سبقوا ابن رشد دخل في علاقة عضوية مع التكفير • أما تأويل
ابن رشد فليس كذلك لأن لا يرغب احتكار الحقيقة المطلقة • وإذا كان احتكار الحقيقة المطلقة
تعريف للدوجماتيقية فإن تأويل ابن رشد لا ينضى الى الدوجماتيقية • ومن هنا يمكن
القول بأن مفهوم ابن رشد للتأويل قد أحدث تأثيراً في بزوغ حركتين فلسفيتين ، في أوروبا ،
هما : الهرمنيوطيقا والتنوير •

ان الهرمنيوطيقا Hermeneutics لها علاقة بهرمس Hermes رسول الاله لدى اليونانيين
القدماء •

ولهذا فإن عديد أن يفهم ويؤول لنفسه أولاً ما يريد الآلهة توصيله الى البشر قبل أن يترجم ويشرح
مقاصد الآلهة لهؤلاء البشر ، والهرمنيوطيقا إحدى عناوين مؤلفات أرسطو Peri Hermeneus
عن الهرمنيوطيقا وموضوعه منطق القضايا والبنية النحوية التي تسمح بالربط بين الموضوع والمحمول
في الكلام الانساني من أجل الكشف عن خصائص الأشياء • بيد أن الهرمنيوطيقا لم تصبح علماً
الا في عصر النهضة والاصلاح لمواجهة السلطة الكنسية التي تزعم أن لها وحدها الحق في فهم
وتأويل النصوص المقدسة وأعلن الاصلاحيون البروتستانت ، مبدأ الكفاية الذاتية للنص المقدس •
وقد بلور هذا المبدأ ماثياس فلاسيوس ايليريكي Mthius Flacius Illyricus
وهو يدور على حجتين رئيسيتين :

الحجة الأولى مفادها أنه اذا كان الكتاب المقدس لم يفهم تماماً فهذا لا يغني أن تفرض
الكنيسة تأويلاً برانياً من أجل أن تجعله معقولا •

الحجة الثانية يشترك فيها مع لوثر في أن الكتاب المقدس ينطوي على اساق جواني واتصال
آيات بعضها ببعض •

(٥) أبو رشيد النيسابوري ، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ، معهد
الانماء العربي ، ١٩٧٩ ، ص ٦ - ٢٢.

وقد أفضت نشأة الهرمنيوطيقا ، فى مجال النص الدينى ، الى احياء دراسة النصوص الكلاسيكية اليونانية والرومانية فى عصر النهضة فنشأت مناهج فيلولوجية نقدية من أجل الكشف عن مدى أصالة النص . أما فلاسفة التنوير فقد حصروا الهرمنيوطيقا فى مجال المنطق . فقد انشغل كريستيان فولف Christian Wolff ، أعظم فلاسفة التنوير ، فى كتابه « المنطق » بقضايا هرمنيوطيقية فى كثير من الفصول . فتمتة فصل عن قراءة الكتب التاريخية ، وثمة فصل عن تأويل الكتاب المقدس ، وكلها تدور على أحكام نقدية لمعرفة مقصد المؤلف ، ومدى توفيقه فى التعبير عن مقصده . ولهذا فإن معنى النص لا قيمة له عند مؤلف ، وإنما القيمة فى سلامة العبارات التى توصل الى المعنى . فإذا كان النص غامضا فمعنى ذلك فشل المؤلف فى الاستخدام الصحيح للغة ، وفى تأسيس البناء اللائق للحجة . وكل هذه أمور نسبية تعبر عن وجهات نظر ليس الا . ومن هنا فإن الهرمنيوطيقا تدخل فى علاقة عضوية مع نفى الدوجماتيقية de-dogmatization الأمر الذى يتمتع توهم احتكار الحقيقة المطلقة^(٦) .

هذا عن الهرمنيوطيقا أما عن التنوير فيمكن القول بأنه اذا كان مفهوم التأويل ، عند ابن رشد ، ضد توهم احتكار الحقيقة المطلقة فالتنوير ، فى أوربا ، كشف عن أبعاد هذا المفهوم ، وعلى الأخص عند كانط فى مقاله الشهير « جواب عن سؤال : ما التنوير ؟ » جاء فيه أن « التنوير ليس فى حاجة الا الى الحرية . وأفضل الحريات خلو من الضرر هى تلك التى تسمح باستخدام العام لعقل الانسان فى جميع القضايا » . وفلسفة كانط برمتها تشد بتحقيق هذه الحرية ، اذ هى تدور على التمييز بين حالتين : حالة البحث عن اقتناص المطلق ، وحالة اقتناص المطلق ، ولكن تصور « اقتناص » المطلق ، بطريقة مطلقة ، وهم ، وذلك لأن المطلق ، بمجرد اقتناصه ، يصبح نسبيا ويتوقف عن أن يكون مستوعبا للواقع برمته^(٧) .

وتأسيسا على كل ذلك يمكن القول بأن فلسفة ابن رشد قد أفرزت تيارا وشديا فى أوربا أسهم فى الاصلاح الدينى وفى التنوير .

(6) Chladenius, Introduction to the correct interpretation to the correct interpretation of reasonable discourses and books, 1742.

(٧) مراد وهبة ، الأصولية والعلمانية فى الشرق الأوسط المعاصر ، المنار ، عدد ٤٩ ،

يبقى بعد ذلك سؤال لا بد أن يشار :

ماذا حدث لابن رشد فى العالم الاسلامى ؟

الجواب : لا رشدية •

لقد اضطهد ابن رشد فى زمانه وأحرقت مؤلفاته ونفى الى الساقية • واسمه لم يرد الا عرضا على حاجى خليفه بمناسبة كتاب الغزالى « تهافت الفلاسفة » ، والذى رد عليه ابن رشد بكتاب « تهافت التهافت » ، وتصيد ابن سينا التى شرحها • ولم يقل ابن خلكان والصغدى كلمة واحدة فيما ألفا عن أعظم الرجال فى الاسلام • وجمال الدين القفطى الذى جاء بعد ابن رشد بجيل واحد لم يذكره فى كتاب « أخبار الحكماء » ، ولا يسند اليه محمد بن على الشاطىء غير مؤلف واحد • وهذا المؤلف فى الفقه • وابن سبعين اذا ما تناول عين المسائل التى عالجها ابن رشد لم يذكر ابر رشد ويقرر هنرى كوربان أن الرشدية فى الشرق ، مرت من غير أن يشعر بها أحد^(٨) •

وفى تقديرى أن من أسباب اضطهاد ابن رشد اضطهاد الفلسفة والفلاسفة • يقول المقرئ « وكل العلوم لها عند أهل الأندلس حظ واعتناء الا الفلسفة والتجيم فان لهما حظا عظيما عند خواصهم » ، ولا يتظاهر بها خوف العامة ، فانه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يستغل بالتجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه ، فان زل فى شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان أو يقتله السلطان تقريبا لقلوب العامة ، وكثيرا ما يأمر ملوكهم باحراق كتب هذا الشأن اذا وجدت ،^(٩) •

ومما هو جدير بالتسوية ، فى هذا النص ، أن اضطهاد الفلسفة كان مستحبا لدى الجماهير • بيد أن الجماهير فى حاجة الى من يحرضها لأنها عاجزة عن قراءة الفلسفة وفهمها • ومن البين عند قراءة مؤلفات ابن رشد أن علماء الكلام هم المحرضون • فقد تقدمهم لأنهم أهل جدل لا أهل برهان • يقول « فانه لما كان هذا العلم (أى علم الكلام) يقصد به نصره آراء قد اعتقدوا فيها أنها صحاح عرض لهم أن ينصروها بأى نوع من الأقاويل اتفق ،

(8) Menry Corbin, Histoire de la Philosophie islamique, Gallimard, p. 7.

(٩) محمد عاطف العراقى ، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، مصر ، دار المعارف ،

سوفسطائية كانت ، جاحدة للمبادئ الأولى ، أو جدلية أو خطابية ، أو شعرية ، وصارت هذه الأفاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها ، (١٠) .

وقد تبلور الصراع بين علم الكلام والفلسفة في الخلاف بين الغزالي وابن رشد . كفر الغزالي الفلاسفة بسبب تأثرهم بالفلسفة بالفلسفة اليونانية . يقول « وانما كان مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقرات وأفلاطون وأرسطو طاليس وأمثالهم ... وهم مع رزائة وغزاة فضلهم منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ، ومنقادون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة ، فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تاملوا باعتقاد الكفر تحيزا الى غمار الفضلاء بزعمهم ، وانخرطوا في سلكهم ، وترفعا عن مسايرة الجماهير والدهماء ، واستكفوا من القناعة بأديان الآباء » (١١) .

أما ابن رشد فهو على الضد من الغزالي اذ يرى أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع اذ كان مغزاها في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه .

« واذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا ان ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظر في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه عن ذلك وما أثبتوه في كتبهم فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم » (١٢) .

وهذا الرد من ابن رشد هو الفكرة المحورية في الكتابين اللذين كرسهما للرد على الغزالي ، وهما « تهافت التهافت » و « فصل المقال » . وهذا يدل على أهمية الغزالي عند ابن رشد من حيث قوة تأثيره ليس فقط على المشرق العربي بل أيضا على المغرب العربي حيث يقيم ابن رشد . ومعنى ذلك أن الغزالي يدخل من بين العوامل الأساسية في تفسير محنة ابن رشد المتجسدة في محاكمته ونفيه وحرق مؤلفاته .

واذا كنا قد انتهينا الى أن فلسفة ابن رشد هي من جذور التنوير ، في أوروبا . فان فلسفة الغزالي ضد التنوير . واذا كان ابن رشد ما زال غائبا في كل من المشرق العربي والمغرب العربي فمعنى ذلك أن التنوير غائب .

(١٠) ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٤٨ ، ج ١ ص ٤٣ ، ٤٤

(١١) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٦٣

(١٢) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، ص ٣١

نظرية ابن رشد في النفس والعقل

بقلم

د. محمود فهمي زيدان

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

نظرية ابن رشد في النفس والعقل

١ - مقدمة :

نحن مهتمون في هذا البحث القصير بعرض نظرية ابن رشد في النفس والعقل عرضاً توضيحياً نقدياً من خلال كتابة « تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد » ، ثم نختم البحث ببعض الانتقادات التي توجه بها كبار الفلاسفة المحدثين والمعاصرين للتراث القديم حول النفس الانسانية والعقل الانساني ، ولا يتوجه هؤلاء الفلاسفة بانتقاداتهم هذه الى ابن رشد بالذات وانما يتوجهون بها الى التراث اليوناني القديم حول جوهرية النفس وخلودها .

ومن المعروف أن ابن رشد أخذ على عاتقه تقديم شرح واف لفلسفة أرسطو ، يخلصه من التفسيرات التي رأى أنها لا تعبر بدقة عن فلسفة المعلم الأول ، ومن ثم لقب ابن رشد بالشارح الأكبر . ولم يكف ابن رشد بشرح أرسطو ، بل كانت له جهوده في التوفيق بين فلسفة أرسطو وعقائد الاسلام فما جعله يختلف عن الأول في كثير من الأمور . وبدأ بتعريف ابن رشد للنفس .

٢ - تعريف النفس :

يقدم ابن رشد أولاً تعريف أرسطو للنفس وهو أنها « صورة لجسم طبيعي آلي » ، أو « استكمال أول لجسم طبيعي آلي »^(١) . النفس صورة للبدن حيث لا وجود للبدن بدونها ، كما لا يمكن تصور وجود النفس الابدية . لكن ابن رشد وجد أن هذا التعريف يتعارض مع العقيدة الدينية في خلود النفس ، ذلك لأن النفس عند أرسطو ملتزمة بالجسم التحام الصورة بالمادة ، ولما كان الجسم مآله الى فناء فكذلك حال النفس . ولذا أعطى ابن رشد تعريفاً آخر ظن أنه يتسق مع التعريف السابق ، وهو أن النفس جوهر روحي قائم بذاته لا يتقسم بانقسام الجسم ، أو أنها ذات روحية مستقلة تستخدم الجسم

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، نشره وحققه وقدم له الدكتور أحمد فؤاد الاهواني ، مكتبة النهضة المصرية ، للقاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٩٥٠ ص ١٢

كآلة لها^(٢) . وسنعرف بعد حين أن ابن رشد - في تصنيفه لقوى النفس الى القوة النباتية والحاسة والعاقلة - رأى أن القوتين النباتية والحاسة تقيان بقاء البدن ، وتصبح الجوهرة الخلود متعلقين بالنفس العاقلة . وبذلك تصبح النفس الناطقة عند ابن رشد صورة للبدن وجوهرا مستقلا في نفس الوقت ؛ ويدعم ذلك بدفاعه عن أن العقل مفارق للبدن^(٣) .
وحين وصل ابن رشد الى هذا الموقف رأى أنه استطاع أن يشرح أرسطو شرحا أوفى حين قال أرسطو ان العقل الفعال هو الجزء الالهى فى الانسان .

٣ - قوى النفس :

(أ) لقد اهتم أفلاطون وأرسطو بنظرية المعرفة ومشكلاتها ، لكنهما لم يفردا لها كتابا مستقلة وإنما بحثاها حين بحثا في موضوع النفس والعقل ، وسائر المشايون الاسلاميون على هذا النهج . ويمكن القول ان المشايين والاسلاميين بحثوا فيما يسميه المحذون « نظرية الادراك الحسى » حين تحدثوا في وظائف النفس وقواها . ولقد صنف أرسطو قوى النفس الى ثلاثة : نباتية وحيوانية وناطقة . وجاء ابن رشد تابعا لأرسطو في جوهر ذلك التصنيف ، وان صاغه صياغة أخرى ، اذ صنف قوى النفس فى خمس هى النفس النباتية ، والحساسة ، والمتخيلة ، والناطقة ، والزروعية^(٤) . أما النباتية فتقوم بتمثل الغذاء والنمو والتوالد . وأما النفس الحساسة فان بها خمس قوى هى وظائف الحواس الخمسة وان لكل حاسة موضوعها . وبالإضافة الى هذه الموضوعات الخاصة بكل حاسة ، فانه توجد موضوعات مشتركة تدركها أكثر من حاسة مثل الشكل والمقدار اللذين يشترك البصر واللمس فى ادراكهما ، وأن الحركة والعدد تدركها كل الحواس . وتدرك هذه الموضوعات المشتركة قوة يسميها ابن رشد « الحس المشترك » مقتفيا أرسطو . وللحس المشترك وظيفة ثانية عند ابن رشد هى الوعي بالادراك ، أى حين أدرك شيئا أدركه وأعنى أنى أدركه^(٥) . وأما القوة الثالثة للنفس - غير النباتية والحساسة - فهى المتخيلة ويعطى ابن رشد لها وظيفتين : تحكم بفضلا

(٢) انظر محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ، مكتبة الانجلو

المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ص ١٠٢-١٠٤ ، ١٤٥

(٣) تلخيص كتاب النفس ص ٨

(٤) المرجع السابق ص ١٢ - ١٣

(٥) ص ٥٥

على الأشياء موضوع الإدراك الحسى بعد غيبتها ، ولذلك تكون أتم فعلا عند سكون فعل الحواس كالحال فى النوم ، كما نستطيع بفضلها أن نركب أمورا لا وجود لها فى الواقع كصورنا للقول والمقاء • وأما القوة النزوعية فهى التى ينزع بها الحيوان الى المفيد ، ويفر بهامن المؤذى ، ولا تتم هذه القوة الا بمساعدة الخيال • ويعبر هذا النزوع عما فى الحيوان والانسان من غرائز وانفعالات تدفع الى الحركة فى المكان ، فان نزعت الى اللذيق سعى شوقا ، وان نزعت الى الانتقام سعى غضبا ، وان كان عن روية وفكر سميت اختيارا واردة^(٦) • نلاحظ على هذا التصنيف الرشدى لقوى النفس أن ليس للذاكرة دور • ولا يعنى هذا أن ابن رشد يتجاهلها لكنه يعنى انه لم يعط لها مكانة كبيرة • انه يتحدث عن الذاكرة حين يتحدث عن ادراكنا للمعاني ، كما سيرد بعد قليل •

(ب) ننتقل الى القوى الناطقة عند ابن رشد • ليقول فى هذا السياق ان المعانى نوعان : جزئية و كلية • تترك المعانى الكلية الآن • ويقصد بالمعنى الجزئى أن للعقل قدرة على تجريد الصفات والخصائص القائمة فى الشئ الجزئى موضوع الادراك كادراك اللون الأحمر فى التفاحة أو الاستطالة فى سطح المنضدة أو حلاوة الطعم فى البرتقالة • ويعتمد هذا التجريد على الحواس والخيال • وفى ذلك يقول : « المعانى المدركة صنفان اما كلى واما شخصى ... والادراك الشخصى هو ادراك المعنى فى هوى ... » وقد تبين مما تقدم أن الحس والتخيل يدركان المعانى فى هوى^(٧) •

ويقول أيضا : « اذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا وبخاصة المعقولات التى تلثم منها المقدمات التجريبية ظهر أننا مضطرون فى حصولها لنا الى أن نحس أولا ، ثم نتخيل ، وحينئذ يمكننا أخذ الكلى ولذا فمن فاته حاسة ما فاته معقول ما ... بل يحتاج (الانسان مع قوتى الحس والتخيل) الى قوة الحفظ وتكرار ذلك الاحساس مرة بعد مرة حتى ينقدح لنا الكلى »^(٨) •

(٦) ص ١٧ - ١٨

(٧) ص ١٧

(٨) المرجع السابق ص ٧١

٤ - وجود الكليات وادراكها :

نظرية ابن رشد في العقل النظري نظرية معقدة لأن الجانب المعرفي فيها مرتبط متلاحم بالجانب الميتافيزيقي ، لكن يحسن لتوضيح موقفه أن نعزل بينهما ، ويتعلق الجانب المعرفي من نظريته في العقل النظري بموقفه من وجود الكليات ومعرفتها لها ، ويمكن ايجاز هذا الموقف فيما يلي :

سبق القول ان ابن رشد يجعل الكليات أو المعاني صنفين : جزئية وكلية . أما المعاني الجزئية فالمقصود بها - كما سبق القول تجريد المعاني أو الصفات في الشيء الجزئي كالحديث عن اللون والشكل والمقدار التي تقوم في شيء جزئي بعينه ، ويعتمد هذا التجريد على الحس والخيال .

أما المعاني العامة أو الكليات فلا تعتمد على حس وخيال وإنما على العقل النظري أو العقل المخالص .

وأوضح مثل على هذه المعاني هو ادراك الأمور التي لا ترتبط بحس مثل النقطة والخط وتصورات الرياضة بوجه عام . وحين يصل العقل إلى تجريد هذه المعاني العامة يركب بعضها إلى بعض ويحكم بعضها على بعض ، ويسمى الفعل الأول تصورا أي ادراك معنى الحد ، ويسمى الفعل الثاني تصديقا أي إقامة حكم أو قضية أو إقامة استدلال^(١) . ويتسق هذا الموقف مع تعاليم أرسطو الذي رأى أن الرياضيات لا تستمد صدق قضاياها من حس أو تجربة وإنما من تطبيق قواعد الاستدلال التي يقدمها المنطق وندرك صدق قضايا كلا العلمين قلبا أو بحس أو ادراك مباشر ، كما يتسق هذا الموقف مع مواقف المناطقة المعاصرين . وليس ادراك الكليات قاصرا على موضوعات الرياضة والمنطق وإنما يضم أيضا معاني الأسماء العامة مثل إنسان أو شجرة ونحو ذلك . ليس لهذه المعاني وجود واقعي وإنما تصورات في الذهن تصل إليها بالتجريد . وفي ذلك يقول ابن رشد : من الين أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس هو أنها خاصها فقط (أي الجزئيات)^(٢) . تنتقل الآن إلى الجانب الميتافيزيقي من نظرية ابن رشد في العقل .

٥ - طبيعة العقل :

(أ) لقد اهتم ابن رشد بوضع نظرية مبنية على العقل الانساني لسببين على اقله . أولهما أن أرسطو ترك نظريته في العقل ناقصة لم تتم ، فقام الشراح بمحاولات لسد النقص ، وأراد ابن رشد تحديد موقفه من هذه الشروح . والسبب الثاني أنه وجد نظرية أرسطو في النفس مخالفة من بعض الوجوه لعقائد الاسلام فأراد القيام بمحاولة للتوفيق بين اشائية والعقيدة اختلف بها عن أرسطو ، لكنه ادعى من جهة أخرى أن محاولته تلك تقدم شرحا مقبولا لأرسطو . حين عرف أرسطو النفس بأنها صورة البدن يلزم ان تقضى النفس بموت البدن ، ولزم أن ليس في فلسفة أرسطو مكان لخلود النفس الفردية ، وهذا معارض للأديان . ومن جهة أخرى حين نظر أرسطو في وظائف العقل ميز بين ما سماه الشراح العقل المنفعل والعقل الفعال ، ورأى أن الأول يقضى مع البدن أما الثاني فهو العنصر الالهي في الانسان . جاء الاسكندر الافروديسي من أهم شراح أرسطو في القرن الثاني للميلاد وقدم شرحا لتلك الفقرات المجردة في نصوص أرسطو عن العقل ، وتنادى بتقسيم العقل الى ثلاثة عقول سماها العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل انفعال . وقصد بالعقل الهولاني أنه عقل بالقوة وأنه لوحة ملساء مستعدة لتلقى ما يلقي فيها من أفكار وأن هذا العقل الهولاني موجود في الانسان ويقضى بفناءه . أما العقل بالملكة فهو العقل الهولاني ذاته حين يكتسب أفكارا . وأما العقل النفعال فهو مصدر تلك الأفكار يهبها للعقل بالملكة ، أو أن العقل النفعال هو تلك الأفكار ذاتها . ورأى الاسكندر أن هذا العقل النفعال ليس في الانسان وانما هو خارج عنه ، وهو الله ، هو كالضوء يحيل الأفكار التي بالقوة الى أفكار بالفعل . وهو صورة خالصة مفارق للمادة ولا يقبل الفساد^(١) . ثم جاء ثامسطيوس الشارح المشهور في القرن الرابع وخالف الاسكندر واعتبر مسيئا لفهم أرسطو ، ورأى أن العقل النفعال جزء منا وأن العقل النفعال والمنفعل أزيلان معا مفارقان للمادة ، وأن العقل النفعال موجود في النوع الانساني كله ، وهو كالمثال الأفلاطوني الذي يشارك فيه كل عقل جزئي ، ومع ذلك له وحدته^(٢) . وجاء الفارابي وابن سينا واستفادا من الاسكندر وأحالا العقل النفعال عقل فلك القمر عند أرسطو وجعله مصدر معرفتنا الاشراعية .

(١١) أحمد فؤاد الأهواني : مقدمة لكتاب تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ٣١ - ٣٧

(١٢) المرجع السابق ص ٤٠ - ٤١

(ب) جاء ابن رشد رافضاً للمعرفة الاشراقية ولنظرية العصور الفارابية ، وحاول تفسير آخر لطبيعته العقل الانساني موفقاً فيه بين نظريته أرسطو في العقل وعقيدة الدين في خلود النفس . بدأ ابن رشد بحثه في العقل بالاشارة الى صعوبة المشكلة فيقول : « أما القول في العقل النظري فهو مما يستدعي بياناً أكثر وقد اختلف فيه المشاؤون من لدن أفلاطون الى هلم جرا » (١٣) . ولعله يشير هنا الى أقوال أرسطو الغامضة وتفسيرات الاسكندر و تاسطيوس المتعارضة . ويأخذ ابن رشد بتقسيم الاسكندر للعقل الى عقل هيولاني وعقل بالملكة وعقل فعال . وفهم العقل الهيولاني كما فهمه الاسكندر ، أما العقل بالملكة فهو العقل الهيولاني وقد استقبل الأفكار بحيث يستخدمها متى شاء كالحال في المعلم حين لا يعلم (١٤) . وأن هذه الأفكار الموجودة فينا فعلاً في حاجه الى عنصر يخرجها من القوة الى الفعل ، وهو العقل الفعال ، ويصفه ابن رشد بأنه غير هيولاني وليس متصلاً بالبدن الا بالعرض ، وأنه مفارق ، ويدعم رأيه في المفارقة بقول أرسطو : « ان وجد للنفس أو لجزء منها فعل يخصها أمكن أن تفارق » (١٥) وأنه أشرف من العقل الهيولاني وأنه موجود بالفعل دائماً وأنه صورة (١٦) .

٦ - توضيح النظرية :

(أ) ماسبق تلخيص لنظرية ابن رشد في العقل الانساني ، أو لنظريته في النفس الناطقة في جانبها النظري أو ما يسميه العقل النظري ، . ولا يخلو نظريته من صعوبات فمثلاً يأخذ بتقسيم الاسكندر الثلاثي للعقل النظري لكن ابن رشد لا يأخذ بتصوير الاسكندر للعقلين الهيولاني والفعال ، إذ أن الاسكندر رأى أن العقل الهيولاني يمتنى بفناء البدن وأن العقل الفعال خارج على الانسان ، بينما رأى ابن رشد العقلين الهيولاني والفعال مفارقين أزليين لسبيينهما أن هذه القسمة الاسكندرانية تبدد وحدة العقل وحرص ابن رشد على هذه الوحدة . والسبب الثاني أن ابن رشد تصور

(١٣) تلخيص كتاب النفس ص ٧٢ . وتلاحظ هنا أن ابن رشد اخطأ - منلما اخطأ الفارابي من قبل - في فهم المشائية على انها مذنب أفلاطون وأرسطو معا .

(١٤) نفس المرجع ص ٨٧

(١٥) ص ١١

(١٦) ص ٨٨ - ٨٩

العقل الفعال ليس بخارجا على الذات • أضف الى ذلك أن ابن رشد صاغ نظريته في العقل على نحو اختلف فيها عن أرسطو والاسكندر اللذين لا يتسع مذهبهما لخلود النفس • ورأى هو الدفاع عن خلود النفس ليوفق بين أرسطو والاسلام • واذن فاستخدام ابن رشد لتقسيم الاسكندر للعقل محتاج الى توضيح • وثاني الصعوبات أن ابن رشد يقول عن العقل النظري أنه « انتهى جدا » ، وهذا تعبير مضلل اذ يوحى بأن ابن رشد يتفق مع الاسكندر في العقل الفعّال هو ظل الآلة في الانسان ، مع أن هذا غير صحيح • وثالث الصعوبات في فهم نظرية ابن رشد في العقل أنه لا يستخدم فقط تعبير العقل الفعال بمعنى مختلف عن أرسطو والاسكندر ، بل يقرن هذا التعبير بعبارات الاتصال والائحاد أى اتصالنا بالعقل الفعّال ، ما يوحى بأن ابن رشد يتفق مع الفارابي وابن سينا في نظريتهما في العقول العشرة وما يلزم عنها من اتجاه اشراقي ، مع أن ابن رشد رفض هذه النظرية لغرابتها عن الفلسفة المشائية •

(ب) قد نفهم ابن رشد فهما صحيحا اذا بدأنا بأحد أهدافه الرئيسية من نظريته في العقل ، وهو دفاعه عن العقل النظري مفارقا للبدن نرى يوضح مجالا لخلود النفس بعد فناء البدن ، ولذلك يسأل في بداية كتابه « تلخيص كتاب النفس » عما اذا كان يمكن للنفس الانسانية أن تفارق البدن أم لا (١) • وهو يقصد بالنفس هنا النفس الناطقة فقط دون النباتية والحساسة (٢) • ويقصد بالمفارقة هنا أن يسأل عما اذا كانت النفس أزلية أم حادثة فاسدة (٣) • ويدعم رأيه في مفارقة النفس للبدن بقوله انه على الرغم من أن النفس مرتبطة بالبدن فليس ارتباطها ذاك ارتباط الصورة بالمادة لأن هذا الارتباط ليس من جوهرها بل كارتباط المحرك الأول بالكون المتحرك (٤) • كما يستشهد بقول لأرسطو هو « ان وجد للنفس أو لجزء منها فعل يخصها أمكن أن تفارق » • ونلاحظ هنا أن ابن رشد يكاد يرفض التعريف الأرسطي للنفس بأنه صور البدن •

(١٧) ص ٨

(١٨) ص ١١

(١٩) ص ٦٦

(٢٠) ص ٩

(ج) لننظر الآن في دفاع ابن رشد عن مفارقة النفس للبدن • المقصود بالنفس هنا - كما قلنا - النفس الناطقة أو العقل فقط دون النفس النباتية والحساسة • والعقل يصنّفه الى عقل هيولاني وعقل بالملكة وعقل فعال • وينبّه ابن رشد الى أن العقل وحدة لا تنقسم وأن التصنيف الثلاثي لا يعنى أكثر من بيان وجوه أو وظائف مختلفة لذلك العقل الواحد • ينبّه أيضا الى أن هذه الوظائف ليس بها جزء بالقوة وجزء بالفعل وانما يقول انها جميعا موجودة بالفعل وفي ذلك يقول : « هل المعقولات النظرية دائما بالفعل أم توجد أولا بالقوة ثم ثانيا بالفعل وهذا قول بين السقوط بنفسه » (٢١) • ومعنى هذا أن أول اختلاف بين ابن رشد والاسكندر هو أن العقل الهولاني ليس مجرد استعداد لتلقى الأفكار وانما من حيث هو استعداد لا بد أن يوجد في موضوع ، والموضوع هنا ليس الجسم وانما هو نفس (٢٢) • وهنا يتفق تامسليوس • وأما العقل الفعال فيصفه ابن رشد بعدة أوصاف مثل أنه غير هيولاني وأنه أشرف من الهولاني وأنه موجود بالفعل وأنه أزلي ، وأنه يعقل ذاته أو يدرك ذاته • فانظر الى هذا السرا لا الهى والتكليف الرباني ما أعجبه ! • وقد يساعدنا هذا النص على فهم قوله أن العقل الهى جدا • ولا تعنى « الالهية » هنا أن العقل الفعال خارج على الانسان وانما تعنى قدرة خاصة للعقل الفعال على الوعى بالذات ، بالإضافة الى ادراك الكليات بالتجريد من الحس والخيال وادراك الكليات المجردة الخالصة من أى مصدر تجريبي •

(د) ولا تخلو نظرية ابن رشد في العقل من ثغرات • يتحدث عن جوهرية النفس دون توضيح لمعنى الجوهر • قد يقصد أنها ليست عرضا لجسم وانما وجود متميز وبالتالي من طبيعة غير مادية • واضح أن هذا التصور للنفس تصور أفلاطوني • نجد ثانيا تناقضا بين قوله ان العقل الهولاني استعداد لتلقى أفكار من العقل بالملكة وقوله ان العقل ليس به شيء بالقوة • نجد أخيرا أن ابن رشد وان رأى العقل الفعال جزءا من الانسان وليس خارجا عنه فإنه لم يفهمه عقلا فرديا لكل انسان وانما النوع الانساني كله • واذن لم ينجح في محاولته الدفاع عن عقيدة الاسلام في خلود النفس •

٧ - نقد التراث اليونانى حول الثنائية :

(أ) تنتقل الآن الى بعض النظريات النقدية التى قدمها بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين المهتمين بطبيعة النفس والعقل ، ولاتعلق هذه النظريات النقدية بنقد ابن رشد بالذات ، وانما تتعلق بنقد التراث اليونانى كله ، خاصة نظريات أفلاطون وأرسطو فى النفس والعقل ، ومن ورائهم نظريات الأفلاطونيين والمثاليين من الاسلاميين . وسوف نركز اهتمامنا حول ما يقوله المحدثون والمعاصرون عن جوهرية النفس وخلودها عند القدماء . لكن نقدم أولا كلمة عن افتراض الثنائية - ثنائية النفس والبدن . وهنا نلاحظ أنه على الرغم من أن ابن رشد أرسطى فى مذهبه فان به جانباً أفلاطونياً، ويتمثل ذلك بوضوح فى تعريف ابن رشد للنفس بأنها جوهر روحى قائم بذاته أو أنها ذات روحية مستقلة تستخدم النفس كآلة لها . ويحسن هنا أن نشير الى نظرية أفلاطون فى النفس . النفس متميزة من الجسم بطبيعتها اللامادية وهى مصدر حياة الانسان وحركاته وأن وجودها سابق على وجود النفس فقد كانت تحيا فى عالم آخر قبل هبوطها فى البدن . وحين يموت الانسان تصعد النفس الى عالمها الأول الذى تتوق اليه . والنفس - لا الجسم - هى الانسان على حقيقته ، أما الجسم فليس الا آلة تستخدم عينه وجسمه كله ، ومن يستخدم شيئاً يختلف عن الشيء الذى يستخدمه واذن فليس الانسان مجرد جسم وانما به أيضاً نفس . نلاحظ أن الثنائية عند أفلاطون جذورها فى الأديان والأساطير فى حضارات الشرق الأدنى القديم ثم فى التعاليم الأورفية . ولقد أثرت تلك الثنائية الأفلاطونية فى كثير من أقطاب الفكر الاسلامى مثل معمر بن عباد السلمى من المعتزلة وامام الحرمين من الأشاعرة وابن سينا والغزالى من الفلاسفة ، وأقطاب الفكر المسيحى فى العصور الوسطى مثل أوغسطين وجيوم دوفرنى . وعلى الرغم من أن ديكرت لقب بحق بأبى الفلسفة بسبب ما اتبع من طريق الشك ، ومنهج الفلسفى الجديد ، وتناوله مشكلات الفلسفة على نحو جديد ، فانه كان عميداً ثابتة فى العصر الحديث . فقد ميز ديكرت بين النفس والبدن تميزاً أساسياً على أساس أن الخاصة الأساسية للجسم - والمادة بوجه عام - هى الامتداد المكاني بينما الخاصة الأساسية للنفس هى الفكر أو الشعور أو كل ما يدخل تحت الحالات النفسية والظواهر العقلية من احساس

وادراك وتذكر وتخيل وارادة واختيار وشك واعتقاد ونحو ذلك ، وبالتالي للنفس طبيعة لامادية . ويقول ديكارت فى ذلك : « لدى - من جهة - فكرة واضحة مميزة عن نفسى وهى أنى كائن واع شاعر ليس ممتدا ، ولدى من جهة أخرى فكرة مميزة عن الجسم وهى أنه موجود ممتد فى مكان ولا شعور له . ولذلك فمن المؤكد أنى فى الحقيقة مميز من جسمى ، ويمكننى أن أوجد بدونه » (٢٣) . وفى نفس المعنى يقول هيوم الذى اختلف عن ديكارت اختلافاً أساسياً لكنه ظل ثنائياً : « لا معنى لقولنا ان لدى رغبة طولها مترا وعرضها نصف متر ، ولا يمكنك أن تقول عن فكرة ما ان لها شكلاً مربعاً أو مستديراً أو مثلثاً » (٢٤) . خلاصة هذه الثنائية الأفلاطونية الديكارتية تقرير - أو افتراض - الطبيعة اللامادية للنفس ، على أساس المقابلة بين الفكر والامتداد ، وأن الحياة النفسية والفكرية لا تفسرها قوانين الفيزياء والكيمياء وعلم وظائف الأعضاء وحدها .

(ب) وعلى الرغم من تأثير الثنائية الديكارتية فى كثير من الفلاسفة فقد اكتشف بعضهم أوجه النقص فى هذه الثنائية ، أهمها كيفية تفسير العلاقة بين النفس والبدن . فقد فشل ديكارت فى الدفاع عن لامادية النفس حين جعل لها مركزاً فى الدماغ - فى الغدة الصنوبرية . فراح بعض الفلاسفة يصوغون نظريات أخرى لتفسير تلك العلامة مثل نظرية الموازاة التى افترضت أن بين الحالات النفسية والحالات الفسيولوجية فى الجسم مصاحبة أو تلازما فى الحدوث (مثل البرانش وليستز) ، أو نظرية الظاهرة الثانوية Epiphenomenalism التى تقول ان الانسان جسم ونفس وأن الجسم هو الأصل وأن العقل فرع تابع له ، أو أنه يصدر عن الجسم كما يتصاعد الدخان من آلة بخارية أو كما تفرز المראה الصفراء (توماس هكسلى) أو نظرية الانبثاق Emergent theory التى تقول ان العقل صادر عن الجسم لكن حين صدر كذلك اكتسب خواص غير مادية مثلما نتحدث عن الاحساس باللذة أو الألم أو عن الانفعالات والعواطف فهذه حالات لا تفسر تفسيراً تاماً بقوانين علم وظائف الأعضاء وحدها (صمويل الكسندر) ومن الواضح أن هذه المحاولات لتفسير العلاقة بين النفس والبدن هى الأخرى عرضة للنقد وبها

(٢٣) ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى ، التأمل السادس .

(٢٤) هيوم : مقال فى الطبيعة الانسانية ص ٢٣٤

أوجه النقص • ولقد توصل بعض الفلاسفة المعاصرين - من النظر في تلك المحاولات السابقة - الى أن مشكلة الثنائية كما وضعها أفلاطون وديكارت لا تقبل الحل ، وأن لامادية النفس لها دعاء ولها خصوم .

٨ - نقد جوهرية النفس :

(أ) ازاء المحاولات السابقة التي تضمنت أوجه النقص في الثنائية كما صاغها ديكارت ، تحول المفكرون المعاصرون الى القول بواحدية الانسان وانه ليس الا جسما ، وقدمت نظريات من جانب الفلاسفة وعلماء النفس للدفاع عن هذه الواحدية المادية ، مثل السلوكية السيكلوجية التي رأت أن كل معنى احياء الشعورية أنها تبدو في سلوك ظاهر في البيئة أو في تغيرات فيسيولوجية في الجهاز العصبي ، ومثل النظرية الذاتية التي تسوى بين العقل والدماغ وأن الحالات النفسية والعقلية ليست الا تغيرات فيسيولوجية في الجهاز العصبي المركزي أو في الدماغ فقط • ولأن تتوسع في شرح هذه النظريات ومناقشتها في بحث عن ابن رشد • نتقل الى مناقشة تصور جوهرية النفس عند أفلاطون وديكارت وأتباعهما ، وما يقدم الى هؤلاء من نقد يسرى على ابن رشد • ما يريد فلاسفة جوهرية النفس اثباته هو أن الحالات النفسية محتاجة الى شيء يقومها فلا معنى للتفكير من غير كائن مفكر ، ولا تذكر دون انسان يتذكر وهكذا ، وهذا الذي تسند اليه تلك الحالات هو الجوهر ، وأن الجوهر هو بمثابة علة تصدر عنها تلك الحالات العقلية • ويحسن قبل مناقشة هذا التصور لجوهرية النفس أن نوضح معنى كلمة « جوهر » كمصطلح فلسفي • ويلزم التنويه أولا بأنه على الرغم من أن أرسطو رفض جوهرية النفس بالمعنى الأفلاطوني أو الرشدي فإنه يعتبر أول من قدم في وضوح وتفصيل تعريفات الكلمة وأهمية تصور الجوهر • يمكن الاشارة الى أربعة معان للجوهر :

(١) الجوهر هو الموضوع الحقيقي للحمل أو أنه الحد الذي يكون دائما موضوعا في قضية ولا يمكن أن يكون محمولا • ووجد أرسطو تطبيق هذا التعريف على أي شيء فردي أو جزئي فيمكننا أن نسمى أي انسان أو حيوان أو شجرة أو منضدة أنها جوهر ، تسند اليه صفات ، لكنه هو ذاته ليس صفة لأي شيء آخر • وجعل ديكارت الله جوهرًا والنفس الانسانية جواهر والمادة ككل

جوهرا ، لكن سينوزا مثلا رأى أنه الله أو الطبيعة ، هو ما ينطبق عليه فقط هذا المعنى للجوهر •

(ب) الجوهر هو الماهية أو الصفة الأساسية التي تعطى للشيء الجزئي وجوده وحقيقته • ووجد أرسطو تطبيقا لهذا المعنى في الأجناس والأنواع كالحوانية والتفكير في الانسان ، ووجد ديكارت تطبيقا لهذا المعنى للجوهر على الفكر بالنسبة للنفس الانسانية والامتداد بالنسبة للمادة •

(ج) الجوهر هو ما لا يحتاج في وجوده الى أى شيء آخر غير ذاته ، أو ما يكون وجوده مستقلا استقلالاً مطلقاً عن كل ما عداه • يذكر أرسطو هذا المعنى ويسنده الى الله ، لكنه لا يعلق عليه أهمية كبرى ، ويطبقه ديكارت وسينوزا على الله أيضا •

(د) الجوهر هو ما يبقى هو هويينا يقبل الصفات المختلفة ، أو هو الموضوع الثابت لبديل الصفات عليه ، كأي انسان أو أى شيء مادي ، يظل هو هويينا قد تتغير صفاته • بعد هذه المقدمة عن الجوهر يمكننا القول ان ابن رشد فهم جوهرية النفس على أن النفس شيء أو كيان روحي لا مادي داخل الانسان ويمكن نصوص أن يرجد مستقلا دون الجسم •

(ب) ولقد هاجم بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين جوهرية النفس ، وعلى رأسهم دافيد هيوم ، كما أن هجومه كان نقطة بدء لسلسلة متلاحقة من مواقف معاصره تدعم موقفه • كان هيوم فيلسوفا ثنائيا يرى أن النفس أو العقل (وكلا الكلمتين مترادفتان في الفلسفة الحديثة والمعاصرة) تتميز في طبيعته عن الجسم • حقيقة واقعة أن الانسان ظواهر نفسية وحوادث عقلية ، وأنه لا يمكن تفسير هذه الحالات والحوادث تفسيراً تاماً بقوانين الفيزياء وعلم وظائف الأعضاء وحدها • لكن هذه الحالات والحوادث ليست في حاجة الى جوهر ، بل لا وجود لجوهر عقلي متميز من تلك الحالات ، وأن ليس العقل الا كلمة تدل على الظواهر والحالات النفسية والحوادث العقلية من احساس بال ألم أو لذة أو ادراك حسي لأشياء في العالم الخارجي أو تذكر أو تخيل أو انفعال أو عاطفة ، لكنني لست على وعي مباشر أو غير مباشر ، وليست

لدى فكرة واضحة عن أى شيء وراء تلك الحالات تسمى جوهرًا • وقد نظر هيوم
فى معانى الجوهر عند الفلاسفة فوقف عند تعريف الجوهر بأنه ما يمكن أن
يوجد بذاته مستقلا مطلقا عما عداه وليس محتاجا لأى شيء آخر لكى يوجد • وإذا
كان لهذا التعريف من تطبيق على عالمنا الطبيعى فإنه يمكن اعتبار كل حالة
نفسية أو حادثة عقلية جوهرًا ، لأن أى شيء يمكننا تصويره بوضوح قد يوجد
فى الواقع ، وكل ما قد يوجد انما يختلف عن أى شيء آخر ويمتيز منه • وحين
يقال ان كل حالة نفسية محتاجة الى جوهر تقوم فيه ، فان هيوم يقول ان هذه
الحالات ليست حالات لجوهر وانما هى ذاتها جواهر تحمل عليها صفات ، مثل
قيامها فى زمن أو أن لها ديمومة أو انها واضحة أو غامضة ، سريعة أو بطيئة
ونحو ذلك •

(ج) ومن هذا المنطلق اتخذ الفلاسفة المعاصرون بالاجمال موقفا من جوهرية النفس،
يقررون فيه عدة أشياء منها ما يلى :

(أ) فى تصور جوهرية النفس الانسانية غموض كبير ، لأنك لا تستطيع أن
أن تصف هذا الجوهر أو تحدده سوى أن تقول انه ما تصدر عنه الحالات
النفسية والحوادث العقلية ، أو أن تنتمى اليه هذه الحالات • ولا يوضح هذا
الوصف شيئا •

(ب) القائلون بجوهرية النفس قائلون بلا ماديتها وأنها هى حقيقة الانسان
وماهيته • والمفروض ان هذه النفس الفردية تختلف من شخص لآخر وتميز شخصا
عن آخر • فإذا سألنا عن المعيار الذى نستطيع به أن نميز نفسا من نفس
لا نجد • لو كان الانسان جسما فقط لأمكننا تمييز انسان من آخر بادراك الاختلاف
المحسوس بين جسمين ، لكن الجسم الانسانى عند القائلين بجوهرية النفس ليس دالا
على النفس ولو كان معيار التمييز بين شخص وآخر هو ما يصدر عن كل منهم فى
سلوكه ، ولكل فرد نموذجه فى السلوك ، لأمكن تمييز الناس بعضهم من بعض ،
لكن القائلين بجوهرية النفس لا يجعلون السلوك معيارا أساسيا لتمييز الحالات
النفسية ، لأنهم يرون ان للانسان حالاته وخبراته الخاصة حتى لو لم يصدر عنها
سلوك • لهذه الأسباب عزف الفلاسفة المعاصرون عن التحمس لجوهرية النفس •

واكتفوا بتقرير الواقعة الأساسية وهي أن الانسان متميز من المادة بالحياة ، ومتميز عن الحيوان الحي بالعقل والوعي والنطق ، وأن به حالات نفسية وعقلية تفوق في درجتها أو نوعها حالات الحيوان .

٩ - خاتمة :

توصلنا الآن الى رفض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين لجوهرية النفس ابتغاء الوضوح ، والى أن لا مادية الحالات الشعورية تدعمها حجج كما توجد حجج أخرى تطعن في هذه اللامادية ، كما توصلنا أيضا الى أنه افتراض الثنائية تكتفه صعوبات عاتية ، خاصة فيما يختص بتفسير العلاقة بين النفس والبدن ، أو بين الحالات الشعورية والحالات الجسمية . ولقد حفزت هذه المواقف بعض الفلاسفة المعاصرين (وعلى رأسهم ستروجن) الى صياغة تشبيكلة وجود النفس الانسانية وطبيعتها على نحو مختلف نوجزها فيما يلي : اذا بدأت في دراسيتك لطبيعة الانسان ببحث في تصور النفس متميزة من الجسم في طبيعتها ، وأنها هي ماهية الانسان فلن تجد حلا لمشكلات الثنائية وجوهرية النفس وكيفية اتصالها بالجسم . لحسن صنعا اذا بدأنا البحث بتصور «الشخص» أي الانسان الفرد في الواقع التجريبي على أنه تصور أولى بسيط لا ينحل الى نفس وبدن ، بل ان تصور النفس والبدن تصوران تابسان لتصور الشخص مشتقان منه . نعم . الانسان كيان واحد وحدة مطلقة في عالم الواقع لا يمكنك فصل نفسه من جسمه فصلا تجريبيا . لكن لا يمكنك فصل النفس عن الجسم حتى من حيث التصور . تصور الشخص تصور كائن واحد تعتمد عليه حالات نفسية كما تعتمد عليه أعضاء بدنية . للشخص أو للانسان جانبان هما كوجهي العملة لا يمكن فصلهما : وجه حياته الشعورية ووجه حياته الفيزيائية والكيميائية والعضوية . ولا تسلك كيف ارتبطت الحالات النفسية والعقلية بالجسم في الانسان فذلك واقع الانسان أو واقع الخبرة الممكنة ، والا تكون بدأت من جديد بتصور النفس أو الجسم ، ونحن نريد أن نبدأ بالانسان الفرد أولا . الانسان كائن مادي لكنه كائن مادي فريد لا تخضع حالاته النفسية لقوانين العلوم التجريبية وانما به جانب آخر غير المادة الجامدة هو وعيه بذاته ونبض الحياة وخصوصية حياته النفسية وقدرته على الاستبطان . وفي هذا المعنى يقول رايل أحد الفلاسفة المعاصرين « ان الانسان ليس آلة ، وليس روحا ، وليس بدنا يركبه عقل ، ولكنه انسان ، وذلك تحصيل حاصل جدير بأن تذكره أحيانا » (٢٥) . بل نجد جذور هذه النظرية عند أرسطو . كان

يتحدث عن النفس والنفوس والجسم وكان يرفض جوهرية النفس لكنه فى الأساس كان يتحدث عن الانسان الفرد ، وفى ذلك يقول فى كتابه « فى النفس » : « يحسن تجنب القول ان النفس تتعلم أو تفكر بل قل ان الانسان يفعل ذلك بفضل ما به من نفس (٤٠٣ ب ١٣ - ١٥) » وهذه قراءة جديدة لأرسطو غير مجرد الاعتماد على قوله ان النفس « صورة لجسم طبيعى آلى » وقد اكتشفنا فى غضون هذا البحث أن ابن رشد يكاد يرفض تعريف النفس بأنها صورة لجسم طبيعى آلى ، لكنه لم يتوصل الى تصور أرسطو للانسان الفرد على أنه تصور أولى يسبق تصورى النفس والجسم ، نتيجة لليئة التى عاصرها ابن رشد من شروح الاسكندر ونامسطيوس ونظرية الفارابى وابن سينا الاشراقية . أما عن لامادية النفس فقد تبين لنا ان لها حججا تسندها كما قامت حجج تدحضها فى العصر الحديث . وأما عن خلود النفس فرأى المحدثون أنه معلق على لامادية النفس فان كانت النفس لامادية فقد يكون هذا أساما لخلودها ، لكن لامادية النفس هى الآن أمر خلافى ، ولأزال موضوع مناقشة الفكر المعاصر .

هل أحكام الفلسفة ((برهانية))

دراسة لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة

للدكتور أحمد محمود صبحي

استاذ الفلسفة بأداب الاسكندرية

هل أحكام الفلسفة « برهانية » ؟

دراسة نقدية لرأى لابن رشد في ضوء
منطق أرسطو وتقييمية لقضية التوفيق
بين الدين والفلسفة

يستهل ابن رشد كتابه فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال بالإشارة إلى أن
الشرع قد أوجب النظر العقلي في الموجودات وإن سبيل النظر هو القياس العقلي ، وأن أتم
أنواع النظر هو البرهان .

إن من أراد أن يعرف الله وسائر الموجودات بالبرهان فعليه أن يتقدم فيعلم أنواع البراهين
وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهاني أقسية الجدول والخطابة والأعاليق ، ذلك أن
معرفة هذه الأنواع من الأقسية السما تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل .

وإذا كانت معرفة الله واجبة ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، فإن معرفة القياس
العقلي واجبة .

وإنه يجب أن نستعين على ما نحن في سبيله بما قاله غيرنا من المتقدمين سواء أكان ذلك الغير
مشاركاً لنا أم غير مشارك في ملتصاً ، ذلك أن القدماء قد فحصوا في أمر المقاييس العقلية
أتم فحص ، ومن ثم فأنه ينبغي أن ننظر فيما قالوه .

ولما كانت طباع الناس متفاضلة ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق
بالتأويل الجدلية ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية ، فقد دعت الشريعة الناس إلى معرفة
الله من هذه الطرق الثلاث ، ومن ثم فإن طرق التصديق الموجودة لنا ثلاث : برهانية وجدلية
وخطابية .

إن الناس على ثلاثة أصناف : صنف ليس من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين
هم الجمهور الغالب ، وصنف هو من أهل التأويل الجدلي ، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع
أو بالطبع والمادة ، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء البرهانيون بالطبع والصناعة من
أهل الحكمة .

ولا حرج في التأويل أي إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية
من غير أن يخل ذلك بلسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبهه أو سببه أو لاحقته

أو مقارنه أو غير ذلك مما هو معروف في أصناف الكلام المجازى ، غير أن التأويل لا يدرك
الا بالبرهان ، ولا يدركه الا أهل التأويل اليقيني من الحكماء أو الفلاسفة الذين وصفهم
الله بالراسخين في العلم في قوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم ... »
(آل عمران : ٧) ، وأن تأويلهم الصحيح هي الأمانة التي حملها الانسان في قوله تعالى :
« انا عرضنا الأمانة ... » وحملها الانسان ، (الأحزاب : ٧٢) نخلص من ذلك الى ما يأتي :

١ - ان البرهان هو وحده القردى الى اليقين لا يصدد الحقيقة الفلسفية فحسب بل
والدينية .

٢ - ان الفلاسفة هم وحدهم السالكون سبيل البرهان ، ومن ثم فانهم المقصودون
بالراسخين في العلم والذين لهم حق تأويل المتشابه من الآيات .

بصرف النظر عما أثاره ابن رشد من قضايا دينية فانه من منظور فلسفى بحث
تسائل هل قضايا الفلسفة برهانية وفقا للمفهوم الأرسطى للبرهان ؟ ومن ثم فهل جاءت
فلسفة أرسطو أو ابن رشد أو غيرهما تطبيقا للنظرية الأرسطية في البرهان ؟

لامكان الاجابة على ذلك نلتزم بالخطوات الآتية :

١ - محاولة تحري خصائص البرهان ، بالمفهوم الأرسطى مستندي في ذلك الى شرح
ابن رشد نفسه والى تلخيصه لكتاب البرهان ، وان حق لنا أن نستبق القول بأن الرياضيات
هي النموذج الذى استقى منه أرسطو نظريته في البرهان .

٢ - بيان أن الفلسفة بطبيعتها تنأى عن المفهوم الأرسطى للبرهان ، وأن النسق الغائى
المميز لفلسفة أرسطو لم يستند الى القياس - بنهج البرهان - وانما الى التمثيل ، وأن فلسفة
أرسطو كانت - كغيرها من الفلسفات - جدلية .

٣ - وفلسفة ابن رشد بدورها جدلية ، ولا تتعلق اطلاقا بنظريته في التأويل أو بتوفيقه
بين الفلسفة والدين بالمفهوم الأرسطى للبرهان .

٤ - ولكن بصرف النظر عن مدى الصحة في رأى ابن رشد ، أليس صرف « البرهان »
عن حقائق الدين مفضا الى ارتفاع من منظور فلسفى بحث ؟ الواقع لا مفر من أحد بديلين :
الأول : رفض منطق أرسطو بعمامة ونظريته في البرهان بخاصة وهذا هو موقف ابن تيمية .

الثاني : الفصل بين الدين والفلسفة والتسليم بأن الحقيقة الدينية موضوع ايمان ،

لا من منظور من أسماهم ابن رشد بالخطابين وانما من منظور بعض الفلاسفة والمتكلمين .

لماذا اتخذ أرسطو من الرياضيات نموذجاً استقى منه نظريته في « البرهان » ؟

١ - من المعلوم أن أرسطو يعد القياس أكمل أنواع الاستدلال ، وأن أهمها هو الشكل

الأول ، لأنه الشكل المستعمل في الرياضيات اذ يقول : وأول الأشكال وأحقها أن يكون شكل

البرهان هو الشكل الأول ، فان العلوم التعليمية انما تستعمل هذا الشكل .

٢ - وقلما يعرض الغلط في التعاليم لأن المقدمات فيها اما بيئة بذاتها من غير توسط ، واما

مقدمات هي نتائج عن مقدمات بيئة بغير متوسط .

٣ - ولا يعرض الغلط للقياس المستخدم في الرياضيات لان الحد الأوسط فيها لما كان عددا

أو رمزا - فانه هو هو في المقدمتين لا مجال فيها لخطأ راجع الى الاشتراك اللفظي .

٤ - والبراهين في الرياضيات مطلقة لأنها براهين وجود وأسباب معا ، وهذه أدق أنواع

البرهان وأكملها ، واما انها براهين وجود فلأن هذا البرهان هو الذي يفيدنا علما بالشيء على

ما هو عليه في الوجود ، وعلى ماذا يدل اسمه كأن نعلم على ماذا يدل اسم المثلث المتساوي الأضلاع

أو أن زوايا المثلث مساوية لقائمتين ، وأما أن الرياضيات تفيدنا علما بالسبب فلأن أولياتها علل

لنظرياتها أو أن مقدمات البرهان فيها علل لنتائج ، ومن رام أن يعلم شيئا علما محققا فانما يعلمه

بعلمته (١) .

(١) ابن رشد تحقيق عبد الرحمن بدوي : تلخيص البرهان ص ٨٢ ، الطبعة الاولى ،

١٩٨٤ ، ويرد النص نفسه في شرح البرهان : وأولى الأشكال بأن يعلم لها الشيء وأحقها

هو الشكل الأول ، أما أولا فممن قيل أن العلوم التعاليمية انما تبرهن على مطالبتها بهذا الشكل

بمنزلة علم العدد وعلم الهندسة وعلم المناظر ... نفس المجلد ص ٢٧٣ ، ويشرح ابن رشد

النص بقوله : ان أكثر براهين التعاليم انما تكون بالشكل الأول ، واذا كانت التعاليم هي

أحق العلوم بالبرهان ، فالشكل الذي هو فيها أكثر هو أحق الأشكال بالبرهان ص ٣٧٤

(٢) المرجع السابق ص ٧٧ ، ٧٨

(٣) المرجع السابق ص ٧٦ ، ولأن الأمور التي ننظر فيها التعاليم هي عند الدهن كمال

الاشياء المشار اليها هند الحسن ص ٧٧

(٤) المرجع السابق ص ١٨٣ ، ٢٧٥

٥ - ان المثل الكامل للمعرفة البرهانية قائم في الرياضيات ، لأنها تقوم على مبادئ يينة بذاتها ، أما القياس - وان كان أكمل أنواع الاستدلال - فانه لا يفيد العلم اليقيني الا اذا كانت مقدماته صادقة ، ولا يضمن القياس صدق المقدمات ، وانما يضمن فقط صحة الانتقال من المقدمات الى النتائج^(٥) .

٦ - ومن أسباب دقة الرياضيات ويقين نتائجها أن المحمول في قضايها ينطوى على صفات ذاتية ضرورية ، يقال صفة ذاتية فيما يكون المحمول مأخوذا من حد الموضوع ، ومن ثم فانه يحصل عليه « بالذات » لا بالعرض بمنزلة الخط في حد المثلث أو النقطة في حد الخط فان هذين ذاتيان للمثلث والخط* ، وتعنى الصفة الضرورية ما كان وجودها لموضوعها عن اضطرار . كذلك قسمة الموضوع تكون حاصرة لأطراف المحمول كالقول بأن الخط اما مستقيم أو منحني أو أن العدد اما زوج أو فرد^(٦) .

٧ - ولا علم الا بالكلى والرياضيات علم بالكلى :

ذلك انه لا يقوم برهان على الشيء الجزئى الذى يفسد ولا يعود ، والأشياء الجزئية التى تحدث مرة بعد أخرى بمنزلة الكسوفات لا يقوم البرهان عليها من حيث هى جزئية ، وانما يقوم على الطبيعة المشتركة الكلية لجميع الكسوفات لا لهذا الكسوف الجزئى^(٧) .

ولا يقال ان معرفة أن زوايا المثلث مساوية لقائمتين قد عرفت بالحس أولا ، لأنه كان معلوما بالقوة على نحو كلى ، ذلك أن الذى يعلم الكلى فعنده علم بالجزئى من قبل الكلى بالقوة القريبة ، وأما الذى يعلم الجزئى فقط فليس عنده علم بالكلى لا بالقوة القريبة ولا البعيدة^(٨) .

وفى البرهان الهندسى انما يبرهن المهندس على الخط المفعول الذى فى ذهنه لا الخط الذى يتمثل به ، وانما يتخذ الخط المحسوس مثالا له أو بدلا منه ، فالذى علم من مثلث جزئى أن زواياه مساوية لقائمتين لم يعلم ذلك للمثلث بما هو مثلث ، بينما الذى علمه على نحو كلى فقد علم الشيء بما هو^(٩) .

فلا تحصل المعرفة العلمية بالحواس ، فلا إحساس ليس هو العلم ، اتنا ندرك الجزئى بالحس ، والادراك الحسى مقصور على حدود الزمان والمكان بينما العلم صادق دائما .

(٥) المرجع السابق : مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ١٥

(٦) المرجع السابق ص ٢٢٦ - ومن ثم فان أحكام الرياضيات تحليلية .

(٨) المرجع السابق ص ١٠٤

(٧) المرجع السابق ص ٦٦

(٩) المرجع السابق ص ٧٣

وإذا كانت مقدمات البراهين ذاتية ضرورية فهي محمولة على الكلى ، لأن كل ذاتى ضرورى فهو كلى .

والمقدمات الكلية فى قياس الشكل الأول الأشيع استخداما فى الرياضيات تفضى الى نتائج كلية ، ومن ثم فإنها - أى الرياضيات - يقينية لأنها تفيدنا علما بالكلى (١) .

٨ - والعلم الذى يكون موضوعه أشد تبرا من المادة أوثق من غيره (١١) .
وأصحاب علم التعاليم انما يبحثون عن الأشياء من حيث هي مجردة عن الهولى (١٢) ، ذلك أن المادة سبب لما يعرض من غلط فى العلوم ، ولذلك كان علم المدد أوثق براهين من علم الألعان (١٣) .

ولكن كيف استخلص أرسطو من الرياضيات نظريته فى البرهان ؟ وهل يمكن لهذا النموذج أن ينطبق على الفلسفة حتى يمكن القول ان أحكامها برهانية ؟

يمكن القول ان نظرية البرهان لدى أرسطو تشكل من ركنين :

الركن الأول : مبادئ البرهان أو أولياته .

الركن الثانى : أصول البرهان أو كيف يتألف .

مبادئ البرهان :

يستهل أرسطو المقالة الأولى من نظرية البرهان بقوله : كل تعلم وتعلم ذهنى انما يكون من معرفة متقدمة الوجود ... ذلك أن العلوم التعاليمية وما اشبهها من الأمور النظرية اذا تصفح أمرها ظهر أن العلم الحاصل منها عن التعلم انما يكون من معرفة متقدمة للتعلم .

(١٠) النص : « ومن البين الظاهر ان نتيجة البرهان هى كلية ، والسبب فى ذلك ان مقدمات البرهان كلية ، وإذا كانت نتيجة البرهان كلية ذاتية ، فلا سبيل الى ان يقوم للأشياء الفاسدة برهان ، ولا يقدم العلم بها على التحقيق » ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ .

(١١) المرجع السابق ص ١٠٨ .

(١٢) المرجع السابق ص ٨١ .

(١٣) المرجع السابق ص ١٠٩ .

(١٤) ابن رشد تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى : تلخيص كتاب البرهان ، ص ٤٥ ،

شرح كتاب البرهان ص ١٦٠

هذه القضايا الأولية أو المبادئ المقدمة على البرهان هي :

(أ) الحدود أو التعريفات : بها يتحدد « ما هو » الشيء .

(ب) البديهيات أو المبادئ المشتركة وهي إما عامة مشتركة بين أكثر من علم كالبدئية (إذا نقض من الأشياء المتساوية متساوية بقيت الباقية متساوية) ، فإنها تصدق على الأعظام (الأجسام) والأعداد والزمان^(١٥) ، وإما خاصة بعلم معين مثل : (الخط المستقيم هو الموضوع على سمت .) (النقط المتقابلة) . هذه البديهيات معروفة بالعلم واجب قبولها^(١٦) .

(ج) أصول موضوعية وهذه يتسلمها المتعلم من المعلم على أنها من قبل المعلم وليس عنده علم بخلافها .

(د) المصادر أو المسلمات : وهذه يتسلمها المتعلم من المعلم ولكن عنده علم بخلافها^(١٦) .

وينبغي أن تكون معرفتنا بهذه المقدمات أو وثق من معرفتنا بالنتيجة اللازمة عنها فإن كنا نصدق بالنتيجة فأولى أن نصدق بالمقدمات التي لزمت النتيجة عنها ، تماماً كما أننا إذا كنا نحب معلماً لأنه يعلم ابننا لنا ، فما ذاك إلا لأن محبتنا لابننا أكثر من محبتنا للمعلم .

ولا يكفي أن تكون معرفتنا بالمقدمات أو وثق أو أن يكون شديد لها أشد من النتيجة ، وإنما ينبغي ألا نصدق بشيء مما يقابل هذه المقدمات بالتضاد أو بالتناقض^(١٧) .

وينبغي أن تصنف هذه المقدمات بالضرورة ، ومن ثم لا بد أن ينطوي المحمول فيها على صفات ذاتية كالاستقامة والانحناء في الخط أو الزوجية والفردية بالنسبة للعدد^(١٨) .

أما المطالب العرضية فإنها ليست ضرورية ولا سبيل إلى أن يقع العلم بها عن اضطرار^(١٩) .

(١٥) للرجع السابق ص ١٧ (مقدمة الدكتور يدوي ، ص ٧٢ من المقالة الأولى من تلخيص كتاب البرهان ، والمثال مقتبس من الرياضيات انظر SD Ross Aristotle p. 45

* يدرج أرسطو قوانين الفكر من المبادئ المشتركة راجع مقدمة د. يدوي ص ١٧ .
تلخيص البرهان ص ٧٤

(١٦) المرجع السابق ص ٧٣ (١٧) المرجع السابق ص ٥١ ، ٥٢

(١٨) المرجع السابق ص ٢٢٠ (١٩) المرجع السابق ص ٦٢ ، ٦٣

وينبغي أن تكون المقدمات متعلقة بالموضوع الذي ينظر فيه ، اذ لا يصح أن تتعدى طبيعة الجنس الموضوع ، ومن ثم كان الخطأ في محاولة Bryson بريسون تربيع الدائرة اذ لا يصح أن يقال دائرة مساوية لسطح مستقيم الأضلاع لأنه لا مناسبة في الحقيقة بين الخط المستقيم والخط المستدير^(٢٠) .

ويدهى أن المقدمات سابقة على البرهان ومن ثم لا يقام عليها برهان والا تسلسل الأمر الى ما لا نهاية .

كذلك لا يصح أن تقدم النتائج على المقدمات ، والا انتهى الأمر الى الدور : أى يعلم صدق النتائج بالمقدمات وصدق المقدمات بالنتائج .

ويجب أن تكون مقدمات البرهان عللا للنتائج ، والعللة أسبق من المعلوم ، ذلك ان من رام أن يعلم الشيء علما محققا فانهما يعلمه بملته^(٢١) .

أصول البرهان :

يلثم البرهان من شيئين :

١ - المقدمات التي تنزل منه بمنزلة المواد .

٢ - تأليفه وهذه تنزل منه بمنزلة الصورة .

ويتألف البرهان من قياس ، اذ العلم بأحدهما متعلق بالعلم بالآخر فهما يجريان مجرى شيء واحد ، بحيث يمكن تعريف البرهان بأنه قياس يقينى يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود ، وبالعللة التي هو بها موجود ، فالقياس البرهاني هو الذى من شأنه أن يفيد هذا العلم^(٢٢) .

(٢٠) المرجع السابق ص ٦٩ ، ص ٢٩٠ وما بعدها ، بروسن أو بريسون Bryson

رياضى يونانى حاول توسيع الدائرة - أى رسم مربع على دائرة يساويها على أسس بديهية تقول ان الأشياء التي تكون نسباً أكبر وأصغر من سائر الأشياء تكون مساوية ، فرسم مربعين أحدهما داخل الدائرة والآخر خارجها ، فتكون مساحة الدائرة فى ظنه - متوسط مساحتي المربعين . والحقيقة ان الوسط بين مساحتي المنحنيين لا المربعين ، واعتراض أرسطو أنه لا مناسبة بين مساحات كل من الخطوط المستوية كالمربع والخطوط المنحنية أو الدائرية كالدائرة فهما مجالان مختلفان .

(٢١) المرجع السابق ص ٤٩ ، ١٨٥

(٢٢) المرجع السابق ص ١٥٠

لا بد في البرهان اذن من :

١ - أن نعلم بأن الشيء موجود ؟ وذلك هو برهان الوجود ، مثلا هل الخلاء موجود ؟ هل ينخسف (*) القمر ؟

٢ - أن نعلم علة وجوده ، اذ لا علم الا بالعلة مثلا : ما سبب خسوف القمر ؟

٣ - أن يعلم أنها علته وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة وذلك هو البرهان المطلق لهذه الأسئلة متعلقة بمادة البرهان أما صورته القياسية فهي :

١ - هل المحمول موجود لذلك الموضوع .

٢ - التماس الحد الأوسط الذى هو علة في كون ذلك المحمول موجودا لذلك الموضوع (ان كان موجبا) أو غير موجود (ان كان سالبا) .

٣ - النتيجة التى تثبت العلة للموضوع أو تنفيها (**).

وبين أن الأمر يتوقف على طلب معرفة الحد الأوسط الذى هو العلة ، ومن ثم فانه في جميع المطالب يجب أن ننظر في الحد الأوسط الذى هو علة هذين النظيرين : ما هو ؟ ولو هو ؟

وتتقضى طبيعة البرهان من حيث المادة ثلاثة أشياء :

١ - أن يكون المحمول موجودا للموضوع بالذات لا بالعرض .

٢ - أن تكون حدود البرهان كلها ذاتية وليست عرضية .

٣ - أن تكون النتيجة ذاتية .

أما من حيث الصورة فينبغى أن يحمل الحد الأكبر على الأوسط بالذات ، والأوسط على الأصغر بالذات فالنتيجة حمل الأكبر على الأصغر بالذات ، وهكذا فان مطالب البرهان أمور ذاتية .

ومادامت حدود البرهان ذاتية فانه لا يمكن أن يكون للمطلب الواحد الا برهان واحد ، اللهم الا اذا اختلفت العلال المأخوذة حدودا وسطى فتكون تارة عن طريق الصورة وثانية عن طريق الهولى وثالثة عن طريق العلة ورابعة عن طريق العلة الغائية .

(*) فى النص : يتكسف وكسوف ومعلوم أن الكسوف للشمس والخسوف للقمر .

(**) مثال وقسوع الأرض بين الشمس والقمر حادث (اثبات وجود)

والخسوف وقوع الأرض بين الشمس والقمر (اثبات علمه) (أو وقوع القمر فى مخروط ظل الأرض

٠: الخسوف حادث

وفي العلة الفاعلة ينبغي أن يكون المعلول لازماً عن العلة بالذات لا بالعرض ، أما المعلولات التي لا تتبع عللها إلا بالاتفاق فهي علل عارضة ، والأمور التي تحدث بالاتفاق ليست موضوعاً للبرهان ، وإنما يكون موضوع البرهان ما يوجد بالضرورة أو على الأكثر ، والنتيجة اللازمة عن المقدمات الضرورية تكون ضرورية واللازمة عن المقدمات التي على الأكثر تكون على الأكثر^(٢٤) .

حقيقة أنه ليس واجباً في كل قياس أن يكون من مقدمات ضرورية إذ يمكننا أن نتيج نتيجة صادقة عن مقدمات صادقة غير ضرورية ، إذ ليس كل ما هو منطقي ضرورياً ، غير أنه من شرط القياس البرهاني أن تكون مقدماته ونتائجه ضرورية إلى جانب كونها صادقة .

والبرهان على المعنى الكلي أفضل منه على المعنى الجزئي ، لأن الكلي هو الأحق بإعطاء

السبب .

والكلي أكثر ما صدقاً من الجزئي ، والبرهان على أشياء تكون فيها المعلومات أكثر أفضل من البرهان على أشياء معلومتها أقل .

ونتيجة البرهان اللازمة عن مقدمات ضرورية تكون كلية أزلية أبدية .

والبرهان الموجب أفضل من السالب ، لأن الموجب متقدم على السالب ، إذ لا يفهم السالب

إلا بالإضافة إلى الموجب .

والموجب يدل على الوجود بينما يدل السالب على العدم ، والوجود أفضل من العدم^(٢٥) .

نخلص من نظرية أرسطو في البرهان إلى ما يأتي :

١ - تكاد تكون جميع الأمثلة سواء المتعلقة بالمبادئ أو البراهين مستقاة من الرياضيات^(٢٦) .

٢ - إن أراد أرسطو أن يذكر مثلاً لقياس برهاني فإنه يذكره من الرياضيات بينما إن

أراد أن يذكر مثلاً لاستدلال ظني أو لقياس منطقي غير برهاني يذكره من خارج الرياضيات .

(٢٤) المرجع السابق والضرورية إنما تكون في الرياضيات ومن ثم كانت يقينية بينما ما يقع على الأكثر إنما يكون في الطبيعة ومن ثم كانت معرفة احتمالية ظنية .

(٢٥) المرجع السابق ص ٦٣

Ross (Sir David). Aristotle p. 44

(٢٦) ونص عارته

It is noteworthy that almost all the examples of presuppositions and Proofs in the first book of the «Posterior Analytics» are taken from mathematics.

مثل الصفات الذاتية للجنس كوجود الانحاء والاستقامة فى الخط • فان كل خط اما يكون منحنيًا أو مستقيماً ، أو المحمولات التى تكون متضمنة فى مفهوم موضوعاتها كالخط فى حد المثلث أو النقطة فى حد الخط •

والمحمولات التى ليست على واحد من هذين الضربين فهى محمولات عرضية كالمشى أو البياض للانسان أو الحيوان (٢٧) •

٣ - يمكننا أن نتيج نتيجة صادقة من مقدمات صادقة غير ضرورية • فليس كل ما هو منطقى ضرورياً ، غير أن القياس البرهانى يجب أن تكون مقدماته ونتائجه ضرورية •

٤ - معنى الضرورة أن يكون المحمول موجودا فى الموضوع بالذات • ولا يكون ذلك عادة الا فى القضايا التحليلية أو التكرارية • قضايا الرياضيات •

جدلية المنهج الفلسفى وغايته النسق الارسطى :

حين يشرع أى أستاذ للفلسفة فى تدريسه افانه يستهل تعريفه لها أو تعريف طلابه بها بعبارة : اختلف الفلاسفة فى تعريف الفلسفة حسب المذهب الذى يتبناه كل منهم ، ويقف كل فيلسوف من سابقة موقف المحاور والمجادل مثبتا ما ارتأه رافضا ما لا يراه بصدد نفس المسائل ، ففى المذاهب الفلسفية كل لاحق منهاجواب على السابق ومحاولة لحل نقائضه واستئناف للتساؤل على الدرس الفلسفى بحيث ان أردنا أن نفهم الفلسفة - أو بالأحرى المذاهب الفلسفية - فما علينا الا أن نعيد لها سيرتها الأولى مقتفين بعد ذلك مسارها لنرى وجهات النظر المتطاحنة فوق مسرحها ، ونرى المحاورين أو بالأحرى الفلاسفة أنفسهم يتقضون بعضهم بعضاً ، وما ذاك الا لأن الفلاسفة أشبه بمتفرجين فى ملعب كرة يرى كل واحد منهم الملعب واللاعبين من موقفه أو موقعه الذى لا يشاركه فيه غيره (٢٨) ، ومن ثم فهناك فلسفات أو مذاهب فلسفية لا فلسفة واحدة •

فى ضوء ذلك يمكن أن نفهم لماذا لم يصبح للفلسفة تعريف واحد ، بل ربما بلغت (٢٨) •

تعريفاتها من التباعد حد التعارض ، أخذ على سبيل المثال :

* الفلسفة تعلمنا كيف نموت «سقراط» •

(٢٧) المرجع السابق من ص ٢٢٠ - ٢٢٤
(*) بل ان خلاف الفلاسفة بأشد من اختلاف رؤى المشاهدين لمباراة كرة القدم والأدق استعمال أشبه بمصورين التقطوا صوراً متعددة لجبل من جهات مختلفة فجاءت صورهم متباينة •
(٢٨) د • محمد ثابت الفتندى : مع الفيلسوف ص ٧ وما بعدها •

* الفلسفة تعلمنا كيف نحيا سعداء ، الرواقيون والأبيقوريون •

* الفلسفة تؤأم الفضيلة ، ماذا كنا نكون وماذا كانت تكون حياة الناس لولاك «شيتشرون»
فى مقابل هذه الغايات العملية نجد :

* الفلسفة أو الميتافيزيقا هى البحث المنظم لكل ما يشتمل عليه العقل الخاص «كانط» •

* الفلسفة علم المبادئ الأولى والغايات القصوى «هربرت سبنسر» •

ثم بعد ذلك خلاف حول موضوعها :

* الفلسفة هى العلم الذى يتناول الأشياء غير المادية «بوسويه»

* الفلسفة محاولة لكى تعرف الواقع باعتباره مخالفا للمظهر «برادل»

* الفلسفة هى المعرفة الحديثة للروح «برجسون»

ثم التفلسف بالمعنى الفردى :

الفلسفة لا تبتدع شيئا ، انها فى كل واحد منّا ذلك الوعى بالوجود وبالحياة ، انها ذلك
السيجود فى التفكير الذى نحاول بواسطته أن نصل فى أعماقنا الى منبع وجود يبدو أنه فرض
علينا دون أن نستشار فيه ، والذى برغم ذلك نقبل تحمله عبثا •

أريد أن أخلص من ذلك الى أن «ألف باء» دراسة الفلسفة تدل على :

١ - أنه ليس للفلسفة حد أو تعريف واحد ، هذه قضية أحسب ان معظم فلاسفة
الاسلام لم يتبنوها • فجاء تصورهم للفلسفة مجانيا لطبيعتها منافيا انسقتها حين اعتقدوا -
ابتداء من الكندى وانتهاء بابن رشد بوحدة الحقيقة الفلسفية متجاهلين تباین مذاهبها (*) •

(٢٩) المرجع السابق ص ٧٧ ، ٧٨

(*) ١ - ترتب على هذا الاعتقاد المحاولة المخففة للفارابى فى الجمع بين رأى الحكيمين •

٢ - من الغريب ان ابن رشد - وهو بلاشك أكثر فلاسفة الاسلام فهما لفلسفة
أرسطو - لم يلفت نظره تعدد جوانب الحقيقة فى عبارة أرسطو : من العدل أن نعترف بأن
الحقيقة التامة مسيرة المنال وانها لا تنال الا تدريجيا ويتعاون الجهود بحيث ان انتاج
كل فيلسوف لا يكاد يذكر ، ولكن مجموع جهودهم يؤتى نتائج خصبة ، ومن العدل أن
نحمد ليس فحسب من نشاركهم آراءهم بل كذلك الذين عرضوا تفسيرات سطحية لأنهم أيضا
شاركوا فى اقادة الفلسفة وساعدوا على تنمية قوانا الفكرية (ما بعد الطبيعة م ٢ ، ف ١ نقلًا
عن يوسف كرم) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٠٨

٣ - لا يتعلق القول بوحدة الحقيقة الفلسفية بما وجهه الرشديون اللاتين الى ابن رشد
من نقد تصور ازدواج الحقيقة بين الدين والفلسفة ، وانما الغرض من النقد هو بيان أن السمة
الرئيسية للفلسفة : ان لا فلسفة بلا مذاهب فلسفية •

٢ - انه لا مجال فى الفلسفة للحديث عن مبادئ أولية مجمع عليها بين الفلاسفة ، وان تبعنا الفوارق بين النسق الفلسفى وبين خطوات البرهان لوجدنا البون شاسعا الى حد يتعذر معه الالتقاء فضلا عن التطبيق ، فلا مجال للتعريف بالحد لأى اصطلاح فلسفى فضلا عن أن المقدمات ليست ضرورية ، وللمطلب الواحد أكثر من دليل - ولا أقول برهان - واحد ، وهكذا الى حد أن أى وصف للأدلة فى الفلسفة أو أحكامها بأنها برهانية انما هو أمر مناف لطبيعتها مجاف لنسقتها مخالف لنظرية أرسطو فى البرهان •

٣ - وماذا لك الا لأن منهج الفلسفة هو الجدل ، وما العلاقة بين المذاهب الفلسفة المتعاقبة حتى بين مذهبي التلميذ واستاذہ (***) - العلاقة جدلية •



٢ - وللتحقيق من جدلية الفلسفة نطرح السؤال : هل كانت فلسفة أرسطو جدلية أم برهانية ؟

(أ) من حيث المقدمات يتألف القياس من مقدمات مشهورة بينما يتألف القياس البرهانى من مبادئ أولية ضرورية •

وربما كانت أهم مقدمات الفلسفة الطبيعية لدى أرسطو اثنتين • واحدة تتعلق بنقد المذهب الآلى وأخرى يقيم عليها مذهبه ، اما نقد الآلين فيقوم على مسلمة : ان الصدفة العيباء لا توجد نظاما ، أما صرح مذهبا فيقوم على القصد فى أن كونا وجهته غائية أكثر قبولا لدى العقل من كون تحكمه الآلية (*) •

(ب) من حيث صورة الاستدلال : يقوم الجدل على أساس أن هناك وجهتى نظر تتعارض بصدد الموضوع الواحد ، ولما كانت الحقيقة واحدة فان المتجادل يسعى الى أن يستحوذ عليها متصيدا اياها من ثغرات فى موقف الخصم للتغلب عليه •

وهذا هو بالضبط ما فعله أرسطومع السابقين ابتداء من الطبيعيين الأولين وانتهاء باستاذہ أفلاطون ونقده لنظرية المثل ثم مروراً بالآلين •

(***) قارن ذلك بعلاقة المعلم والمتعلم فى نظرية البرهان وبخاصة فى الرياضيات التى سماها العرب علوم التعاليم •

(*) ويستهل أرسطو بحثه فى الأخلاق بالمقدمة : كل بحث وكل منحى انما يتجه الى خير ما ولذا كان الخير بأنه ما اليه يسعى الكل •

(ج) من حيث نوع الاستدلال • لا يتخذ البرهان الا صورة القياس - والشكل الأول منه على الخصوص^(٣٠) ، أما في الجدل فان المتجادل يستخدم كل أنواع الاستدلال من قياس استقراء وتمثيلي^(٣١) .

والغالب على مذهب أرسطو الاستدلال الاستقراء في الأخلاق والسياسة - وبخاصة في الوصول الى التعريفات ، أما منهجه في الطبيعة وما بعد الطبيعة فهو المنهج التمثيلي^(٣٢) ، يقول الدكتور زيدان: لقد توصل أرسطو الى نظرية في الغائية باستخدام المنهج التمثيلي •• ويعتبر أرسطو أول من استخدم المنهج التمثيلي لعرض نظرية الغائية في الكون^(٣٣) .

(د) من حيث نتائج كل من البرهان والجدل: كلية ضرورية في البرهان ، جزئية (أو أكثرية على أحسن القروض) احتمالية في الجدل .

في تطبيق أرسطو لنظريته في الغائية على جميع الموجودات : مافرق فلك القمر منها وما تحته ، الكائنات العضوية وغير العضوية فانه يعمم مبدأ الغائية تعميما حذرا اذ يدرك أن هناك استثناءات : فهناك قلبات جووية عاصفة عارمة ، وزلازل وبراكين وفيضانات ، وحروب ومجاعات وولادات غير طبيعية ، وتلك انحرافات عن مبدأ الغائية •• ورغم ذلك فانه لا تطيح بالمبدأ العام^(٣٤) .

هناك اذن ظواهر اتفاقية تقع لا لغاية ان ذهاب الدائن الى السوق ومقابلته المدين عرضا لا قصدا وحصوله على دينه يقال له مصادفة ، فالاتفاق هو تلاقي مجموعتين من العلل تلاقيا بالعرض لا بالذات ، يقال ذلك على عالم الطبيعة وعلى عالم الانسان •

هكذا نفى أرسطو عن نظريته في الغائية سمتى الضرورة والكلية حين فتح المجال لامكان حدوث المصادفة أو الاتفاق ، لقد أصبحت الغاية واقعة لأمر تحدث على الأكثر لا على

(٣٠) ابن رشد وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي • شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان ص ٢٨٢

(٣١) ابن رشد وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي • الجدل ص ٣٣٥ وانظر أيضا : S.D. Ross : Aristotle p. 57. ص ٣٧٣

(٣٢) د. محمود فهمي زيدان : مناهج البحث الفلسفي (الفصل الخاص بأرسطو تحت عنوان المنهج التمثيلي) ص ١٧

(٣٣) المرجع السابق ص ٣٨

(٣٤) المرجع السابق ص ٤٦

الكل ، ومن ثم أضحي القول : (كل موجود يهدف الى تحقيق غاية ما) قضية ممكنة وليست ضرورية (*) .

هكذا تنأى فلسفة أرسطو عن منهج البرهان : ان في المقدمات أو صورة الاستدلال أو النتائج .

ومع يقين أرسطو أنه بذلك قد صرف عن فلسفته سمة اليقين فانه قد أيقن أن الحق أحق أن يشبع وأن الحقيقة الكاملة عسيرة المثال .

فهل كان ابن رشد في تواضع المعلم الأول ؟

تمهيد :

قبل الشروع في بيان « جدلية » فلسفة ابن رشد ينبغي التمييز بين الجدل بمفهوم أرسطو الموضوعي له وبين التصور الذاتي لابن رشد عنه (*) ، ومن ثم لابد أن تتحرى خصائص الجدل عند المعلم الأول بمقارنته بالبرهان .

(*) الواقع أن اقرار أرسطو بوقوع المصادقة أو الاتفاق قد أغنانا عن عرض الآراء الناقدة لمبدأ الغائية لبيان سمة الجدل سواء منها ما اعتبر القول بالغائية قضية ممكنة وليست ما ورد في مقاله : فكرة عن التاريخ العالمي من وجهة ضرورية مثل كانط (راجع نقد الحكم الغائي أو نظر كونه) أو تعد الغائية من أساسها (راجع د . فؤاد زكريا . التفكير العلمي) .

(*) انعكس تحامل ابن رشد على المتكلمين على تصوره للجدل لا في كتبه الخاصة بل حتما في شروحه على منطق أرسطو بما لم يقصده المعلم الأول ، فحين يقارن أرسطو بين البرهان والجدل مبينا أن للأول علما أو موضوعا محددا - وهو يعنى الرياضيات بالذات - على خلاف الجدل الذي لا يتعلق بموضوع معين ، وأن مقدمات البرهان صادقة بالضرورة طالما أنها أوليات تعكس مقدمات الجدل فانها ظنية بدليل أن أحد المتحاورين يتصيداها من محاوراة ليعارضها اذا بالشارح يحيل المقارنة الى الجدل والحكمة ، وان معنى ان ليس للجدل موضوع معين انه لا يقصد الى غاية معينة معروفة سوى الغلبة بينما موضوع الحكمة لا الفلسفة معرفة الموجودات بأقصى أسبابها وبما هي موجودة (ابن رشد : شرح البرهان ص ٣٢٨) .

ولتكتمل الصورة عن تصور فلاسفة الإسلام للجدل يرجع الى المقالة الثامنة والأربعين من مقاييسات أبي حيان التوحيدي حيث يصف أبو سليمان السجستاني طريقة المتكلمين بالمغالطة والتدافع واسكات الخصم بما اتفق والايهام الذي لا محصول فيه ولا رجوع له ، مع نواذر لا تليق بالعلم مع . . سوء ديانة (التوحيدي : المقاييسات ص ٢٠٣) هكذا لم يجد فلاسفة الإسلام في جدل المتكلمين غير مهاترات أما الصورة التي كانت ماثلة أمام أرسطو كنموذج للجدل فهي محاورات سقراط . . صورة متوازنة بين الايجابيات والسلبيات .

* في مقارنة الجدل بالبرهان من حيث الجوال العام • البرهان علاقة بين معلم ومتعلم ، والمثل لأمثل له هو الرياضيات وبخاصة الهندسة ومن ثم فإن الموضوع محدد (***) ، أما الجدل فإنه علاقة بين متحاورين • ليس من الضروري أن يكونا خصمين في الرأي كما صورهما ابن رشد ، ذلك أن تعريف الجدل أنه قول مؤلف من المشهورات أو المسلمات الملزمة للغير تمكن الانسان من اقامة الأدلة أو الحجج أو ردها حسبما يريد المتجادل مخترزا عن الوقوع في التناقض في سعيه الى المحافظة على « الوضع » •

* من حيث المقدمات : بينما لا يعتمد البرهان الا على المقدمات التي هي حق من جهة ما هو حق لتنتج الحق ، ولا يكون ذلك باستناد الى مبادئ أولية صادقة بالضرورة • فإن الجدل يعتمد على المقدمات المسلمة من جهة ما هي مسلمة أي على قضايا ظنية تحتمل الصواب كما تحتمل الخطأ ، ومن جواز احتمالها للخطأ تتبثق نقطة البدء في الجدل ، ذلك أنه مادام الحق واحدا في كل حال ولكنه غير معروف في كل الأحوال ، فإن كل طرف يحاول أن يتصيده أو يقتنصه بالجدل •

وهكذا بينما لا يستقي المبرهن مقدماته الا من أوليات فإن المتجادل يقتنص مقدماته من أحد طرفي التقيضين في قضايا مشهورة أو من وضع ، لما رضى •

* من حيث صورة الدليل : ولا تكون صورة الدليل في البرهان الا من القياس ، أما في الجدل فإن المتجادل يستعمل كل المناهج من الحجج كالاستقراء والتمثيل ، ومن ثم فإن الجدل أعم من البرهان •

* من حيث عدد الأدلة : وبينما لا يتعدد البرهان في المسألة الواحدة ، وإن تعدد فانه تعدد ظاهري ، فانه في الجدل يمكن للشخص الواحد أن يقيم ما شاء من الأدلة الجدلية بلا موجب للحصر أو الاقتصار على دليل واحد (٣٥) •

* من حيث الهدف : بينما يهدف البرهان الى تعليم الغير وايصاله الى الحق ، بل قد يقيم الشخص البرهان لنفسه بنية العلم ، فإن الجدل لا يهدف الى مجرد افحام الخصم وانما الى التوصل اليه بالبرهان مثل :

١ - ذهب أرسطو الى أن الحد أو التعريف لا يستبسط بواسطة البرهان وانما يحصل بواسطة

(***) لاحظ ان أول عبارة في المقالة الأولى من شرح البرهان : كل تعليم وتعلم ذهني ••

ص ٤٥ ، ١٦٥

(٣٥) د • عبد الرحمن بدوي : منطق أرسطو ج ٢ البرهان ج ٢ ، ج ٣ كتاب الطوبى

ترجمة أبي عثمان الدمشقي •

الاستقراء ، ذلك أن الحدود من مبادئ البراهين ، ولو احتاجت مبادئ البرهان الى برهان لما كان يوجد البرهان أصلاً (٣٦*) .

٢ - انه لا يمكن التوصل الى مبادئ كثير من العلوم بواسطة البرهان ، ولا سيل الى ذلك الا بالجدل ومناقشة الآراء الشائعة وتقيحها بنية الوصول الى الحق (٣٧***) .

وما دمتا بصدد غاية الجدل فان أرسطو يشير الى أنه رياضة ذهنية تمكنا من الحوار والنقاش الفكري مع الآخرين فضلا عن أن استعراض الحجج والحجج المضادة يمكننا من تمييز الحق من الباطل وينمي فينا الروح النقدية (٣٨) .

* من حيث النتيجة : نتيجة القياس في البرهان مطلوب - أو بمعنى أوضح تحقق المطلوب اثباته ، بينما الدليل أو الحجة في الجدل «وضع» أي مجرد قول التزم به صاحب الرأي لا يحسم المسألة كما هي الحال في البرهان .

في ضوء هذه المقارنات بين مفهوم كل من البرهان والجدل يمكن الحكم على فلسفة ابن رشد هل هي برهانية أم جدلية ؟

غير أنه ينبغي باديء ذي بدء - حتى لا يلتبس الأمر - أن نثبت بعض الملاحظات .

* ان تقريرنا « جدلية » فلسفة ابن رشدلا يتنافى اطلاقاً مع اعتبارها عقلانية أو ذات نزعة عقلية ، وانما المراد مجرد اقرار أنها انتهجت نفس النهج لسائر المذاهب الفلسفية ولم تحد عنه في كثير أو قليل .

* ولا يقال ان مقصوده تطبيق مناهج ثلاثة للأدلة - هي في الأصل أرسطية - على موضوع اسلامي بحث هو صلة الحكمة بالشرعية أو الفلسفة بالدين ، وأنه لا حرج في ذلك ، لأن مفاهيم هذه المناهج قد تغيرت لديه تغيراً جذرياً بحيث لم تعد تعني اطلاقاً ما عناه المعلم الأول .

(٣٦) ابن رشد : شرح البرهان لأرسطو ص ١٢٢ - ١٢٤

(*) هذا ومن المعلوم أن سقراط كان يتوصل الى الحد بالاستقراء من خلال حوار وينهج التوليد الذي يعد من مزايا الجدل .

(37) S.D. Ross : Aristotle p. 57.

(**) وأوضح مثال لذلك تنقيح أرسطو للآراء الشائعة حول مفهوم الخير في مبحث الأخلاق وبين تفنيده للذة والكرامة والشهرة والمال توصل الى مفهوم السعادة ، وهكذا ان سلمنا أن منهج الفلسفة جدلي فانه لا سبيل الى التوصل الى مبادئها بل الى جميع قضايها الا بمنهج الجدل .

(٣٨) المرجع السابق . ص ٥٦

* وقد كان يمكنه أن يعلم أنه غير ملتزم به ايم أرسطو لكل من البرهان والجدل والخطابة ، إذن لاراحنا من مشقة معارضته (*) ، أما أن يسهل كتابه معلنا أنها لأرسطو فان الرد هو : بمجرد الاشتراك اللفظي .

* ولا يكفي أن تكون نتائج فلسفته - في نظره - يقينية ولازمة عن مقدمات يفينية حتى توصف بأنها برهانية ، لأن للبرهان قواعد محدده لا تطبق على أى فلسفة ولأنه كل ما هو منطقي برهانيا - كما قال أرسطو ، ومن فقد لزمه أن يصنفها بأنها منطقية فقط .

* وأخيرا : لا يعيب أى فلسفة أن توصف بأنها جدلية - بالمفهوم الأرسطى لا الرشدى للجدل ، فليس كل الجدل مجرد مهاترات من أجل الانتصار للذات والتغلب على الخصم (*) وانما منه ما هو حسن ، ومن ثم طالب الله رسوله وجادلهم بالتى هى أحسن - (التحل ١٢٥) ومنه ما هو حوار يشمر « توليد » أفكار (**) - وما محاورات سقراط عن هذا المعنى بعميد وما المذاهب الفلسفية بأسرها الا نتاجا للجدل ، ناهيك عن معانيه العميقة سواء لدى أفلاطون أو لدى هيجل وماركس (***) .



نستدل على « جدلية » فلسفة ابن رشد من خلال لمحة سريعة الى نظرياته فى نقاط ثلاث :

* من حيث نقطة البدء فى نظرياته .

* من حيث مقدمات هذه النظريات .

* من حيث نتائج فلسفته .

١ - من حيث نقطة البدء : بداية المنهج الجدلى نقد مذاهب السابقين تمهيدا لاقامة المذهب الفلسفى الجديد على انقاضها ، وتلك سمة بارزة فى فلسفه ابن رشد لا تكاد تخلو منها نظرية من نظرياته .

(*) وما أشق على النفس معارضة فيلسوف كبير مثل أبى الوليد .

(**) حتى جدل المتكلمين الذى انتقصه أبو الوليد ود انمر - فلسفيا - علم الكلام .
وعمليا ايمان كثير من المشركون .

(***) ومن ثم عدته طرق التربية الحديثة أفضل وسائل التعليم .

(****) غير ان أفكار كل فيلسوف هى آخر الأمر محصلة لحضارته ، وفى حضارة كانت مركز اشعاع للديموقراطية فكرا وتطبيقا لابد أن « الجدل » تقديرا ، على خلاف الأمر فى حضارة أغلب تاريخها السياسى - حتى يوم الناس هذا - تسلطا من الحكام فانها لا ترى فى « الجدل » الا شغفيا .

* فى الالهيات مثلا : مع أن مسألة وجود الله ووحديته من الأمور المجمع عليها بين المسلمين المتفق عليها بين الفلاسفة والمتكلمين بحيث كان يمكن لأين رشد - كما فعل غيره من المفكرين - أن يشرع فى تقديم براهينه فانه أبى إلا أن يتعرض بالنقد للقائلين بأن معرفة الله تتم بالسمع (*) ، وإلى المعتزلة والاشاعرة فى استنادهم الى دليل الحدوث واستدلالهم على حدوث العالم بتركيب الأجسام ثم انتقدهم مرة أخرى فى استدلالهم على وحدانية الله بدليل التمانع .

هكذا لم يجد فى كثرة الأدلة على وجوده سبحانه تضافرا ، وإنما وجد فيها تنافرا ، وهذه من طبيعة أهل الجدل (**) .

ثم تولى رد الاتهام الموجه الى الفلاسفة انهم عطلوا الصفات الالهية وبخاصة صفتى الارادة والفعل منتقدا الاشاعرة فى قولهم بصفات ليست هى الذات ملزما اياهم أن يكون هناك حامل ومحمول وأن تكون الذات مركبة .

ومرة أخرى يرد على الغزالى انتقاداته الفلاسفة بصدد العلم الالهى فانه رد الاتهام اليه وإلى الأشاعرة بقياس الغائب (الله) على الشاهد (الانسان) يتمسكهم بعلم الله بالجزئيات .

وما كتاب « تهافت التهافت » الذى يدل مسماه على فحواه والذى رد فيه القول بتهافت الفلاسفة للغزالى الا مظهر جلى للمسلك الجدلى .

فى صلة الله بالعالم : ومن أهم انتقاداته فيها :

١ - نقد موجه لنظرية الفيض أو الصدور حيث العقل الأول صادر عن الله ضرورة وفى ذلك تقييد لقدرة الله فضلا عما توهمه فلاسفة الاسلام انهم بذلك حلوا مشكلة صدور الكثرة عن الواحد .

ونقد آخر موجه الى نظرية العقل الفعال حيث صور الموجودات الطبيعية فى عالم الكون والفساد راجعة الى استعدادها لقبول هذه الصور من العقل الفعال عقل فلك القمر وبذلك خلط الفلاسفة بين ما هو كونى فلكى وما هو انسانى عقلى .

(*) وإلى الصوفية فى قولهم بالكشف طريقا الى معرفة الله أنظر مناهج الأدلة .

(**) موضوع آخر لم يكن موضع خلاف المتكلمين والفلاسفة وإنما بين المتكلمين وفلاسفة الاسماعيلية فى جانب والهندوس أو البراهمة فى جانب آخر وأعنى به موضوع « النبواشا » ، ولكن ابن رشد بنزعتيه الى الججاج أبى إلا أن يجعل منه موضوعا للخلاف بينه وبين المتكلمين منتقدا الاشعرية فى قولهم بالمعجزة كدليل على صدق النبى (راجع مناهج الأدلة ص ٢٠٨ وما بعدها) .

٢ - نقد موجه الى الأشاعرة في انكارهم الضرورة في علاقة المسيات والأسباب وقولهم بمجرى

• الصادة

٣ - نقد موجه الى قول المتكلمين بحدوث العالم وفيه تخطئة لتصورهم - أى الأشاعرة بالذات - التراخى الزمنى بين الارادة الالهية القديمة والفعل الالهى المحدث - أو بالأحرى بين الارادة والخلق • فضلا عن تخطئة متعلقة بتصورهم لكل من الزمان والعدم •

بصدد المعاد وحشر الأجساد : وفيه دفاع عن نظرية أرسطو في الهوى والصورة وأن النفس صورة الجسم لا تنفك عنه مما يثير الشك في مسألة البعث أو الخلود ، ثم دفاع عن فلاسفة الاسلام فى قولهم بحشر الأرواح دون الأجسام •

هذه نماذج للجيز الذى يشغله الحجاج (*) في فلسفته الى حد يمكن القول معه انه لا يمكن فهم الجانب الانسانى في مذهبه الفلسفى الا فى ضوء الجانب الهندى حتى أضحي كوجهى عملة واحدة ، وما هذا الأسلوب الحجاجى من النهج البرهانى فى شىء •

٢ - من حيث المقدمات :

مقدمات الجدل قضايا مشهورة : قد تكون صادقة « على الأكثر » ، وقد « تعادل » فيه مع الآراء المعارضة - حيث يقتضى الأمر تعليق الحكم دون ترجيح (*) ، وقد لا تكون صادقة الا نادرا • ولا تعدو مقدمات نظريات ابن رشد احدى هذه الثلاث ، ولا تتعداها اطلانا الى صدق مطلق فضلا عن أن توصف بانها برهانية أى صادقة بالضرورة •

ليس ذلك نننا موجهها ابتداء الى فلسفة ابن رشد ، وانما هو قول لازم عن العصور الوسطى لكل من الجدل والبرهان ، فكذلك ما هو فلسفى فهو جدلى ، ولا شىء برهانى فى أى مذهب فلسفى • ولما كان الأمر كذلك فان مقدمات فلسفة ابن رشد لا تشذ عن ذلك ، ان الأسس التى تستند اليها نظرياته ليست قضايا أولية حتى يمكن موافقته على أن فلسفته برهانية ، ولو كان الأمر كذلك لكانت آراء مخالفيه كلها سوفسطائية •

(*) المنهج الحجاجى ويمكن تسميته المنهج « الخصومى » اشتقاقا من قوله تعالى « بل هم قوم خصمون » أى شديدو الجدل : ويدل اللفظ الانجليزى Polemic على أنه يقتضى استقطابا بين طرفين متعارضين بينهما توتر أو خصومة •

(*) مثل مشكلة الجبر والاختيار • أو مشكلة قدم العالم أو حدوثه فى رأى جالينوس •

(أ) يقينى غير برهانى :

ومع أن وجود الله أمر يقينى مجمع عليه - كما سبق القول بين المسلمين فلاسفتهم ومتكلميههم وجماهيرهم ، الأمر الذى يقتضى أن تكون أدلته عليها برهانية فانها ليست كذلك أما دليل العناية الالهية فهو يستند الى مبدأ الغائية الذى تسنده وتدعمه ظواهر فى الطبيعة تقع غالبا ولا تقع دائما اذ لا يخلو الأمر من شذوذ أو استثناءات حسبما ذهب أرسطو •

ومن ثم لا يمكن أن توصف هذه المقدمة بالصدق المطلق حتى يكون الدليل برهانيا •

وأما دليل الاختراع(*) فانه يستند الى مبدأ العلية : لكل معلول علة ، وهذه مقدمة بلا شك يقينية ، لولا أن كانت - من بعد - قد اعترض على تطبيق هذا المبدأ خارج نطاق عالم الشهادة واصفا هذا الانتقال بأنه غير مشروع فلسفيا • وهو وان كان اعتراضا شكليا وليس موضوعيا فانه يلقي ظللا من الشك على وصف هذا الدليل بأنه برهانى •

(ب) وقائع واقعة غالبا لا دائما :

وبصدد العلية أصر ابن رشد على أن يضمنى الضرورة فى العلاقة بين المعلول والعللة من جهة وذلك للرد على الأشعرية القائلين بمجرى العادة (٣٩) ، وهذه قد كفانا هيوام مشقة مناقشتها أو بالأحرى استبعاد اليقين عنها ومن ثم لم تعد مقدمة برهانية ، ثم اصراره على أن يجعل هذه العلاقة بين المعلول والعللة على التساوق لا على التراخى من جهة أخرى للرد على الأشعرية القائلين بالارادة الالهية القديمة والفعل أو الخلق الحادث ، وطلبا للقول الفصل فى هذا الموضوع نجيله من القول الحجاجى أو الخصومى بين القائلين بقدوم العالم والقائلين بحدوثه الى مجال آخر يستند الى الاستقراء ويتعلق بمسئولية الانسان قانونيا ودينيا عن الأفعال التى يحدث الانسان أسبابها فى حياته ثم لاجع المسيات الابد مماته التى شنع فيها ابن الراوندى على المعتزلة واصفا اياهم بأنهم يقولون ان الاموات يقتلون الأحياء حقيقة لا مجازا(*) وهى ما اصطلاح على تسميتها بالأفعال المتولدة المنبثقة عن التراخى لا التساوق بين الأسباب والمسيات ، وهذه وان

(*) وما يقال على دليل الاختراع يقال على دليل الحركة أو المحرك الاول لأرسطو .

(٣٩) ابن رشد : تهاافت التهاافت ص ١٢٣

(٤٠) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ص ٦٢ تحقيق بينرج .

كانت لأمر لا تقع الا نادرا الا انها بدورها تلقي ظللا من الشك على ما أصر أن يجعله ابن رشد قولا برهانيا . وهو ان العلاقة بين المعلول والعللة علاقة ضرورية واقعة على التساوق^(٤٠) .

(ج) تكافؤ الأدلة :

ومرة أخرى بصدد مشكلة قدم العالم أو حدوثه ، لقد تابع ابن رشد أرسطو موضوعا حين ذهب الى القول بقدم العالم وفي بيان الصلة بين الزمان والحركة والأفلاك ، ولكنه خالفه منهجيا حين أصر على أن يجعل الرأي القائل بقدم العلم برهانيا بينما ذهب أرسطو الى أن لهذه المشكلة قياسات متضادة وانه قد يقع في أى قول فيه شك لأنه لكلا القولين أقاويل مقنعة وليس لقولنا - بقدم العالم - حجة حاسمة^(٤١) .

وقد توقف جالينوس عن الحكم في هذه المسألة^(٤٢) ، وتشكك ابن طفيل فلم يرجع أحد الحكمين على الآخر^(٤٣) .

بل ان ابن رشد نفسه قد ذهب الى أن المختلفين في هذه المسائل العونية اما مصيون مأجورون واما مخطئون معذورون^(٤٤) .

فكيف يعد أى قول منهما برهانيا وقد تكافأت لديهما الأدلة .

ثم مشكلة الجبر والاختيار وهما أشد عسرا ، وقد أقر ابن رشد بأن كلا من دلائل السمع ودلائل العقل اذا تصفحها الباحث ألقت متعارضة .

(*) أمثلة المعترلة . شخص ألقى بسهم ثم مات قبل أن يصيب السهم عابر الطريق . شخص حفر حفرة في طريق فوق وقع فيها كفيف عابر سبيل ، والأمثلة على التراخي بين الاسباب والمسببات من عصرنا الحاضر أشد وضوحا . مقالون ينشعرون غير مطابقة للمواصفات فانهارت بعد ذلك بمدة زمنية طالت أو قصرت .

ومن أمثلة التراخي بين الاسباب والمسببات في عالم الطبيعة اجتماع النار والقطن أوقاتا قبل أن يحدث اجتماعهما اشتعالا ، وان كان الرد هنا اما لضعف السائل أو لمقاومة القابل غير أن هذا الرد الانفصال العنادى بدوره غير برهاني ، وفي عصرنا اكتشاف حمل الانسان الجرائم المسببة للمرض أيا ما يل أسبابه قبل أن يقع المرض .

(٤١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٣

(٤٢) ابن رشد : تحقيق عبد الرحمن بدوي . منطق أرسطو الجزء الثاني كتاب « طويقا ،

ص ٤٨٥

(٤٣) ابن طفيل : حى بن يقطان ص ٩٥ - ٩٦ ، أنظر أيضا في وجهات النظر المختلفة في

هذه المشكلة .

د . محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٨١ .

(٤٤) ابن رشد : فصل المقال ص ١٤

تقوم نظرية ابن رشد على الربط المحكم بين أفعالنا واردة بين الأسباب الخارجية المتصفة بالاحتمية والتي هي تقدير الله أو مستته في كونه^(٤٥) ، فالمقدمة الكبرى في نظريته ان الانسان جزء من الكون تسرى عليه قوانينه وأحكامه التي تسودها الحتمية ولكن ثمة قضية أخرى تمارسها لا تقل عنها حجة ولا يعوزها دليل :

الإنسان كائن متميز عن الكون ، فان كان عالم الطبيعة تسوده الحتمية فان عالم الانسان ينعم بالحرية .

فأى الطرفين أحق أن يوصف دون الطرف الآخر بأنه يقينى .

٢ - وأخيرا : مقدمات ظنية غير مشهورة لا تصيب الا نادرا :

وهذه متعلقة بنظريته في التأويل الذي أقامه ابن رشد على تفسيره لآيتين :

الأولى : ان أهل التأويل الموصوفين بأنهم الراسخون في العلم في قوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله » والراسخون في العلم ... ، هم الحكماء أو الفلاسفة .

ولا أظن أن أحدا من فلاسفة الاسلام السابقين عليه^(*) فضلا عن المفسرين أهل الاختصاص من ذهب الى هذا الرأي ، وأحسبه رأي آخر لا يقول عليه .

الثانية : أن المقصود بالأمانة التي حملها الانسان دون السموات والأرض في قوله تعالى : « انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال ... » وحملها الانسان ، (الأحزاب) هي تأويل الحكماء وجمعهم بين الحكمة والشرعية .

وهذا رأى شاذ أظنه هفوة لأبى الوليد ، وهكذا قلمت نظريته في التأويل على أسس واهية لا أظن أن أحدا وافقه عليها .

٣ - من حيث النتائج :

ولم تقدم فلسفة ابن رشد حلولا حاسمة لأى مشكلة فلسفية حتى توصف بأنها «برهانية» ، وذلك بسبب بسيط هو انه لا حلول حاسمة أو نتائج قطعية جازمة في الفلسفة ، وإنما مجال ذلك عالم الرياضيات وعلومها ، وإنما ينتهى المذهب الفلسفى الى «وضع» ، أو بالأحرى الى أن يطرح

(٤٥) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٠٧

(*) كان لفلاسفة الاسلام السابقين عليه وبخاصة الكندي تأويلات لبعض آيات القرآن الكريم ، ولو كان فلاسفة الاسلام هم أهل التأويلات فأين هي مؤلفاتهم في التفسير .

رأى الفيلسوف من بعده كفضية للمناقشة بين مؤيدين ومعارضين ، وفي كلتا الحالتين يستتبع الأمر نظريات جديدة تستكمل بها الفلسفة مسيرتها .

ولقد كان الأمر يحدد ابن رشد أشد عجباً ، ان الفيلسوف الذى شن حملة على المتكلمين باعتبارهم جدلين ، بصرف النظر عن انه كان فى فلسفته أكثر شئاً جدلاً (*) ، قد ارتد الأمر من بعده الى خلاف حول تقييم فلسفته ، فلا تكاد تجد فيلسوفاً - ان فى الشرق أو فى الغرب - لقي من الجدل حول مدى اخلاصه فى دعوته الى التوفيق بين الدين والفلسفة بمثل ما لقي ابن رشد .

ان الفيلسوف القائل ان الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضية وانهما مصطحبتان بالطبع متحابتان بالجواهر والفريزة (٤٦) انقسم الناس ازاءه فريقين .

١ - من تابع دعوته من الرشديين الخالص وعلى رأسهم موسى بن ليون من اليهود .

٢ - من اتهمه فى دينه ، ولم يأت الاتهام من بنى دينه حتى يقال دعوة رجبية شهدتها الفلسفة كثيراً فى مسيرتها ، ولقى هو نفسه مرارتها فى حياته ، وانما جاءه من غير ملته ، وبلغ الاتهام حداً أضحت معه الرشدية فى بعض الأوساط المسيحية علماً على الالحاد .

وطرحت - لأول مرة فى تاريخ الفلسفة - مشكلة ازدواجية الحقيقة ، وهكذا اثبت عن اطروحة أن الفلسفة والدين - كجانبى عملة واحدة - مظهران لحقيقة واحدة الرأى المضاد ألا وهو ان ابن رشد قد أتى بفلسفة قوامها ان الحقيقة الفلسفية تمارض الحقيقة الدينية ، وانه بدلا من أن تكون الفلسفة خادمة مطيعة للدين أو اللاهوت فقد غدت على يدى ابن رشد لا تكثر بتعاليمه أو شريعته (*) .

(*) ما تلذر البرهنة عليه لانه لا يتصف بالضرورة بل يمكن تبني أى طرف من الطرفين المتقابلين .

(**) اذ لم يكتف بانتقاد المتكلمين فيما خالفوه بل حتى فى الموضوعات المجمع عليها كادلة وجود الله فضلا عن موضوع النوات .

(٤٦) ابن رشد : فصل المقال . ص ٣٨ طبعة دار الآفاق بيروت .

(*) يقول ارنست رينان فى كتابه ابن رشد والرشدية (ترجمة عادل زعيتير ص ٢٦٦) تعليقا على كتاب جيل دو روم (اغاليط الفلاسفة) : توارى ابن رشد الحقيقى خلف ابن رشد الزنديق الذى أنكر الخلق والعناية الالهية والوحى والمعجزات والخلود والبعث .

اما عن ازدواجية الحقيقة فانه فى المجمع الدينى وبأمر من البابا يوحنا الحادى والعشرين صدر مرسوم بابوى : (بعقاب أصحاب العقائد الضالة (أى الرشديون) الذين يزعمون أن هناك من الأمور ما هو صحيح وفق الفلسفة مع انها ليست كذلك وفق الدين ، كما لو كانت هناك حقيقتان متناقضتان ، أو أن هناك حقيقة أخرى خلاف الكتاب المقدس فى كتب الوثنيين الباطلة) المرجع السابق ص ٢٨٤

ويصرف النظر عن مدى صحة هذا الحكم على فلسفة « فقيه قرطبة » فالذى لا شك فيه إن فلسفته قد أثارت مواقف ومواقف مضادة لدى اليهود والنصارى والمسلمين على السواء. وهكذا أنجبت فلسفة أبى الوليد الجدلية مولودا جدليا .

ففى اليهودية ظلت مدرسة « موسى بن ميمون » وفيه لتعاليم ابن رشد وشروحه إلى حد أن احتل فيه الشارح مكانة المعلم الأول وبلغت الرشدية أوجها فى القرن الرابع عشر^(٤٧) .

غير أنها تسقط فجأة فى هوة عميقة من ضياع النفوذ حين يستيقظ علم اللاهوت اليهودى فجأة للدفاع عن عقائد الخلق والوحى والخلود حيال الفلاسفة مستعينا فى ذلك بأسلحة أفلاطون والفزائى ، وكان ذلك على يدى « ليون هبرو » فى كتابه « محاورات الحب » ذى المسحة الاشراقية المخفية للروح المنشائية الرشدية^(٤٨) .

وأما فى المسيحية فقد غلب على الفكر الفلسفى فى العصر الوسيط تياران يتصارعان :

الأول : أفلاطونى أو غسطينى والثانى : أرسطوطاليسى رشدى

وكان من الطبيعى أن ينحاز اللاهوتيون إلى التيار الأول لما يتناهى من أفكار تسقى مع العقيدة المسيحية ، ولما تسوده من مسحة صوفية اشراقية ، وكان من الطبيعى أيضا أن يجسد فلسفة ابن رشد مكانها فى الفريق المعارض ، وهكذا تلقفه رجال اللاهوت ليكيلوا له اتهامات أقسى مما لقيها من أهل دينه ، بل أنه حين عرف ميشيل سكوت (ت ١٢١٧) اللاتين بنقشه ابن رشد أنهم بأنه فتح الباب لتيار من الفكر الزائغ وأنه مهد الطريق أمام مفكرين يكتنون الخادم^(٤٩) .

وهكذا ضم فريق المعارضين للرشدية نفرا من اللاهوتيين من أمثال جيوم الامرى^(٥٠)

(٤٧) أرنست ريتان وترجمة عادل زعيتر : ابن رشد والرشدية من ص ١٩١ - ص ٢٠٦ تحت عنوان : اليهود يقبلون على ابن رشد .

(٤٨) أرنست ريتان وترجمة عادل زعيتر : ابن رشد والرشدية ص ٢٠٩ .

(٤٩) المرجع السابق ص ٢٢٢ وقد لقب بمؤسس الرشدية ص ٢٢٦ .

(٥٠) الرشدية مذهب يهدم مجد الخالق المتجلى فى الخلق البحر والعناية الالهية المتصلة التجسد وقد استعان بأراء الفزائى لبعض مذهب ابن رشد ، ويعد أول خصم للرشدية واشتد به مقاوم لها (كرم ص ١٣٣ ، رينان ص ٢٤٩ - ٢٤٠) .

والامسكندر الهالسي والقديس بونا فانتورا^(١) والقديس ألبرت الأكبر^(٢) ثم القديس توما الأكويني^(٣) وان نقد فيه البعض شروحه لمؤلفات أرسطو .

ولم يكن الخلاف بين الرشدية وخصومها مجرد خلاف حول قضايا فلسفية ، وإنما اتهم الرشديون من أساتذة جامعة باريس في القرن الثالث عشر بتبنيهم فكرة ازدواج الحقيقة أى مناقضة الحقيقة الفلسفية للحقيقة الدينية والذي لم يقصد به فى الواقع الا التستر على الألباد^(٤) .

أما فى الاسلام فإنه وان بدأ أن الرشدية كانت آخر معاقل الفلسفة الإسلامية وشعاعها الأخير فالواقع أن مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة قد اتخذت مسارا آخر تفرد له حديثا مستقلا .

نخلص مما سبق الى ما يأتى :

١ - ان نقطة البدء فى الأحكام البرهانية demonstrative مقدمات أولية صادقة بالضرورة وأنها تنتهى الى قضايا يقينية صادقة بالضرورة ، ولا تبدأ بحال ما من انتقادات لمذاهب سابقة لأن الأقوال السوفسطائية هى وحدها التى تعارض الأحكام البرهانية .

٢ - مقدمات الجدل قضايا مشهورة تكون بازاء ما يقابلها بالقضاء اما صادقة غالبا أو متعادلة معها أو صادقة نادرا ، ومن ثم فقد لزم أن تشرع فى التمهيد لاثبات صدقها بنقص الموقف المخالف ، ومن ثم فإن المذاهب الفلسفية طابعها جدلى dialectic

٣ - وقول ابن رشد ان أحكام الفلسفة برهانية انما هو تحريف لكلم أرسطو عن مواضعه بصدد مفاهيم كل من البرهان والجدل والخطابة والسفسطة .

(٥١) ينكر القول بقديم العالم ويرى أن الاكتفاء بالفلسفة يشنوه الحقيقة (يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية ص ١٤٣)

(٥٢) أمور اللاهوت تتعارض مع قضايا الفلسفة لأن اللاهوت يقوم على الوحى دون العقل غير انه يمكن استخدام الفلسفة لخدمة اللاهوت (يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية ص ١٦٤) .

(٥٣) مع تأثره بابن رشد فى شروحه على كتب أرسطو وفى القول بقديم العالم فقد اختلف مع الرشديين حول مسألة وحدة العقل . المرجع السابق ص ١٦٩ - ١٩٤ . وزينان ص ٢٥١

(٥٤) أرنست رينان : ابن رشد والرشدية ص ٢٧٨ وما بعدها تحت عنوان الرشدية فى جامعة باريس .

(*) ذلك أنه ذاع دفاع آنذاك أن الدين أساطير (الفصل الخاص بأسطورة ابن رشد الملحق ص ٢٠١ وما بعدها من كتاب ابن رشد والرشدية) وحين تزوجت الفكرتان كان ذلك هو المخاض لميلاد كل من مذهب الدين الطبيعي

٤ - وانما يكون نقد الآراء المخالفة مجرد تمهيد للاستدلال على الرأي المراد تبينه ، أما ان تبادل الجانب السلبي الهدمي مع الجانب الايجابي البنائي في المذهب الفلسفي فقد غدا بذلك حجاجيا polemic ، وتلك حال فلسفة ابن رشد(*) .

٥ - ان نظريته في التوفيق بين الدين والفلسفة - ناهيك عن أقواله في التأويل - لم تسهم بدور ايجابي بقدر ما أثارت من ردود فعل سلبية اذ انشق عن القول بوحدة الحقيقة بين الدين والفلسفة قضية ازدواجية الحقيقة لأول مرة في تاريخ العلاقة بينهما ، الأمر الذي اقتضى طرحا جديدا للمشكلة برمتها .

— ٤ —

لم تحقق محاولة ابن رشد التوفيق بين الدين والفلسفة أغراضها لا لأنها قد أثارت الظن - وبعض الظن اثم - أن باطنها يخالف ظاهرها وأنه يطن القول بازدواجية الحقيقة حين يعلن وحدتها ، وانما لما تنطوى عليه النظرية من استعلاء فكري اقامته لطبقة الفلاسفة على حساب كل من الجذليين من التكلفين والخطابين من عامة الناس .

لقد بدا ابن رشد كما لو كانت لم تكفه الطبقية الاجتماعية بين البشر فأراد أن يضيف اليها تفاوتا فكريا يدعى له أساسا دينيا وآخر منطقيا ، ورحم الله فيلسوفنا آخر عقليا حين قال :
(العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس) .

وهكذا لم تعد الصلة بين الدين والفلسفة في الفكر الاسلامي في وضع أفضل بعد ابن رشد عما كانت قبله ، لأنه وان كان قد ردغارة الغزالي على الفلسفة فانه أثار اشكالات جديدة لم تكن قائمة من قبل فضلا عن أنه ما كان من المستساغ قبل القول بأن الفلاسفة هم « الراسخون في العلم » أو انهم أهل التأويل .

وكان لا بد من طرح جديد للقضية بعد المأزق الذي أصبحت الفلسفة فيه ، واتحد المسار من بعد طريقين متباينين .

الأول : اعادة صياغة الارتباط بينهما على نحو أفضل ، وقد قام التصوف بدور وساطة بين الدين والفلسفة أدت الى التحام بينهما بعد أن كادت الرابطة أن تنقسم ، وتمثل هذا فيما يعرف بالفلسفة الاشراقية .

الثاني : فك الارتباط بين كل من المنطق والفلسفة من جانب والدين من جانب آخر نظرا لاختلاف طبيعة كل منهما .

(*) اذ يتعذر عرض الجانب الانساني دون الهدى ومن أمثلة ذلك كتاب تهافت التهافت وكتاب مناهج الأدلة .

الطريق الأول : اعادة صياغة الارتباط والفلسفة الاشراقية .

كان الغزالي قد ذهب الى تصوير الفلسفة بخطر داهم يهدد العقيدة تهديدا خطيرا ، وكاد يقضى على الفلسفة ولم يجد في انتشالها دفاع ابن رشد عنها لأنه لم تعد المشكلة - كما ظنها ابن رشد - في تنقية الفلسفة مما ران عليها من شوائب الافلاطونية المحدثة متمثلة في نظرية الفيض التي أضاعت هية الفلسفة ، وانما في قيام فلسفة في وفاق حقيقى مع الدين .

وفي اللحظة الحرجة بعد أن أضحي الوضع يقتضى حتمية التضحية بالفلسفة قام التصوف بدور المخلص ، وان اقضى ذلك تعديلا جوهريا في مسار الفلسفة من الفلسفة « البحية الى الفلسفة الاشراقية أو بالأحرى من النظر الفلسفى الاستدلالي الخاضع لمنطق الجدل الى حكمة اشراقية قائمة على الذوق ، ولا يعنى ذلك أن الفلسفة من أجل بقائها واستمرارها قد ضحت باهم مقوماتها ، لأن الحكمة الشرقية كانت قائمة وكافية في فلسفة فلاسفة الاسلام باستثناء ابن رشد ، لقد اقتضى الأمر التضحية بالجانب المشائى وترجيح الجانب الأفلاطونى الافلوطينى عليه باعتباره أكثر روحانية وأقرب الى طبيعة الدين .

وهكذا سار المذهب الاشراقى مسار الفلسفة في المشرق الاسلامى منذ نشأة المذهب على يدي السهروردي (شهاب الدين ت ٥٨٦ هـ) بتجاهله دفاع ابن رشد عن النزعة المشائية التي كانت في النزاع الأخير .

واتخذت الفلسفة مسيرتها في مسارها الجديد متمثلة في فلسفة الابهرى (ت ٦٦٣ هـ) ونصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ) ثم الشهرزورى (ت ٦٨٧ هـ) فالعالمى (ت ١٠٣ هـ) الى أن بلغت ذروتها على يدى صدر الدين الشيرازى (ت ١٠٥٠ هـ) .

الطريق الثانى : فك الارتباط بين كل من المنطق والفلسفة من جانب والدين من جانب آخر

١ - المنطق :

مع أن الغزالي قد برأ المنطق من مخالفته للدين . وحكم له بأنه لا يتعلق بالدين سلبا ولا ايجابيا ، بل ذهب الى مدى أبعد حين رأى أنه لا يوثق بعلمه من لم يدرس المنطق ، فالواقع أن الغزالي لم يتنبه الى المنطق الارسطى يثير أمام الدين اشكالين لا يمكن اغفالهما :

الأول : ان منطق أرسطو وثيق الصلة بميتافيزيقاه ، فاذا كانت هذه متعارضة مع العقيدة فإنه لا بد أن يحق المنطق هذا التعارض .

خذ على سبيل المثال اشتراط أرسطوفى التعريف أن يكون بالجنس والفصل ، انهما تطبيق لنظرية الهولى والصورة في مجال المنطق ، ذلك أن جنس أى لفظ هو مادته وما الفصل

الا صورته ، واذا كانت الهيولى عند أرسطو قديمة فقد لحق المنطق شوائب من نظرية تجعل القدم لوجود غير الله ، بينما القدم لدى معظم المتكلمين صفة ذات يفرد بها الله .

الثانى : وفى مبحث القضايا ذهب أرسطو الى أن القضية الكلية أفضل من الجزئية لأنه لا علم الا بالكلى ، وهذا قول يطرح إشكالا لا يستهان به أمام القضايا المتعلقة بالدين طالما أن الموضوع فيها - وهو الذات الالهية - ذات مفردة ، ومن ثم فانه يلزم عن قول أرسطو أن العلوم الدينية ليست جديرة أن توصف بأنها علم ، وهذا حكم لا يمكن السكوت عليه فى حضارة . كان لفظ العالم يعنى فيها بالدرجة الاولى العلوم الدينية .

هكذا طرخت فى الفكر الاسلامى حتمية رفض الاتجاه السلفى للمنطق الأرسطى (*) .

٢ - الفلسفة :

كان للقول بأن الدين يستند الى الايمان وحده جذور راسخة لدى جمهور المسلمين ، وقد مكن الفقهاء ورجال الحديث لذلك الى حد جعلوا فيه على المتكلمين لانهم اتجهوا على الدين منطق الجدل ، ومع أن دواعى عملية تتعلق بالدفاع عن العقيدة الاسلامية فضلا عن دفاع كل فرقة عن معتقداتها هى التى دعت الى اقحام الاستدلال العقلى فى مسائل الدين فان ذلك لم يشفع للمتكلمين ، ومن ثم ظل علم الكلام مدافعا من مذهب السلف ورجال الحديث .

وان كان هذا الموقف موجهها أساسا ضد علم الكلام والمتكلمين فانه فى الواقع موقف معارض لا يقام أى عنصر غريب عن الايمان الذى ينبغى أن يفرد وحده كأساس للدين ، ومن ثم فانه كان لابد من استنكار الفلسفة من باب أولى .

وبعين جاهر الفخرالى بالنداء للفلسفة فانه يصدد مسائل الدين دعا المسلمين الى التصديق والتسليم والى السكوت وعدم الخوض فى تأويل متشابه الآيات ، لأن ذلك بدعة ، وانما ينبغى الامساك وعدم التصرف فيها بتأويل فضلا عن لزوم الكف عن التفكير فى المسائل الالهية .

وبصدد التربية الدينية كانت دعوته الى أن ينشأ الصبي على العقيدة حفظا من غير برهان ، ذلك أن من فضل الله على المسلم أن يشرح صدره للإيمان من غير حاجة الى حجة أو برهان (*) ، وانما تتم تقوية الايمان بتلاوة القرآن أو تعليم التفسير أو الحديث أو الاشتغال بالمعارف ومجالسة الصالحين دون حاجة الى حجة أو برهان .

(*) ابن تيمية : الرد على المنطقيين .

(*) الجام العوام عن علم الكلام - الاقتصاد فى الاعتقاد ثم احياء علوم الدين المجلد الاول .

ثم مكن لدعوته هذه حين اعتبر التصوف وحده الدين الحق وأنه سبيل اليقين من بين سبل الطالبين .

ومع أن علم الكلام قد اتخذ من بعده مسارا امتزجت فيه الآراء الكلامية بالمصطلحات الفلسفية وبخاصة عند الرازي ، فقد ثار اشكال كلامي أدى بدوره الى اعتبار مسائل الدين من السميات التي لا مدخل للعقل فيها ، وكان ذلك على يدى الرازي نفسه الذى أقحم الفلسفة على علم الكلام ، ذلك أن زذود القاضى عبد الجبار على أبى الحسن الأشعرى بصدد امكان رؤية الله يوم القيامة كانت مفجعة الى حد اعترف الرازي أنه لا يمكن اقامة دليل عقلى على رؤية الله مع الايمان بذلك ، وقد استند تعليق الحكم العقلى الى قول منطقي لأرسطو : ان قضايا المستقبل لا يمكن الحكم عليها صدقا أو كذبا .

ومع أن الأمر يتعلق بالأخرويات التى هى بطبيعتها مباحث سسمية لا مدخل للعقل فيها فإن ذلك كان انتصارا لدعاة الايمان دون حاجة الى جدل أو برهان ، ذلك أن الأمر فى جانب به يتعلق بالتناقض الداخلى فى موقف الرازي بين أقحام الفلسفة على علم الكلام من جهة وبين تسليمه بأن لاحجة على امكان رؤية الله يوم القيامة الا الايمان من جهة أخرى .

وجاء ابن خلدون ليعلم فك الرابطة بين الدين والفلسفة حين حكم بفساد الفلسفة وأعلن بطلان أقوال منتحليها .



هكذا كان التوازي فى مسار الصلة بين الدين والفلسفة فى كل من الشرق والغرب على مرحلتين :

الأول : تماثل فى سيادة النزعة الافلاطونية على النزعة المشائية الرشدية تمثلت فى الحكمة الشرقية لدى ابن سينا والغزالي فى الشرق وفى فلسفة سبان أو جسطين فى الغرب .

الثانى : فك الارتباط بين الدين والفلسفة فى مظهرين متباينين .

فى الشرق : الاكتفاء بالدين الايماني والاستغناء عن الفلسفة ، لأن الدين على حد تعبير ول ديوانى سلقوى للكثيرين بينما الفلسفة ترف للاقلين . ولان ذلك - وهو الأهم - كان مؤذنا بأن حضارة الاسلام الى مغيب لا مكان فيه للتفلسف .

فى المغرب : نمت بذرة القول بازدواجية الحقيقة بين الدين والفلسفة والتى حملتها فلسفة ابن رشد لمتزج بما ذاع فى عصر النهضة من أن الدين أساطير (°°) ولتخذ الفلسفة مسارها نحو نزعة علمانية مستقلة عن الدين تزدهر فيه الفلسفة ويخفت صوت الدين .

المراجع

- ١ - ابن رشد (أبو الوليد) : تحقيق د. عبد الرحمن بدوي
شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت ١٩٨٤
- ٢ - ابن رشد : تحقيق د. سليم سالم : الجدل (تلخيص)
الهيئة المصرية العامة للكتاب
- ٣ - : فلسفة ابن رشد وبه
(أ) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .
(ب) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة .
دار الآفاق الحديثة بيروت ١٩٧٨
- ٤ - بدوي (د. عبد الرحمن) : منطق أرسطو ٣ أجزاء (الجزء الثاني : نظرية البرهان)
(الجزء الثالث : الطوبىقا)
دار العلم ١٩٨٠
- ٥ - رتيان (ارست) وترجمة عادل زعير : ابن رشد والرشدية .
دار احياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي) ١٩٥٧
- ٦ - زيدان (د. محمود فهمي) : مناهج البحث الفلسفي
بيروت ١٩٧٢
- ٧ - العراقي (د. عاطف) : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد
دار المعارف ١٩٦٨
- ٨ - فخرى (د. ماجد) : ابن رشد فيلسوف قرطبة)
المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠
- ٩ - قاسم (د. محمود) : ابن رشد وفلسفته الدينية
مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٧
- ١٠ - كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط
دار الكتاب المصري ١٩٤٦

الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد

بقلم

د. محمود حمدي زقزوق

أستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين - جامعة الأزهر

الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد

تمهيد :

لا تزال بعض المؤلفات الأجنبية المعاصرة تحذو حذو المؤلفات الأوربية القديمة في الخلط بين موقف «ابن رشد» وبين «الرشدية اللاتينية» حول القضية المعروفة - في فلسفة العصور الوسطى - بقضية : « الحقيقة المزدوجة » التي يذهب دعايتها الى القول بوجود حقيقتين متعارضتين وكثيرا ما نسبت هذه المؤلفات الى ابن رشد - في هذه القضية - مذهباً لم يقل به على الاطلاق . فقد ورد - على سبيل المثال لا الحصر - في « معاجم المفاهيم الفلسفية » (١) أنه « في حين كان توماس الأكويني يرى امكان التوافق والتكامل بين العقيدة والمعرفة فإن « ابن رشد » و « دانس سكوت » و « وليم الأوكامي » قد ذهبوا الى القول بأن ماهو حق من الناحية الفلسفية قد يكون باطلا من الناحية الدينية ، وأن التناقض بين العقيدة والمعرفة أمر لا يمكن تفاديه ، ولذلك دعا هؤلاء (حرصا على الحقيقة الدينية) الى الفصل بين الفلسفة والدين » (٢) .

ولم يتوقف أمر هذا الخلط عند حد اتهام « ابن رشد » بالقول بتعارض الحقيقتين : الدينية والفلسفية ، وإنما تعداه الى اتهامه - في أوروبا - بالزندقة واعتباره رمزا للالحاد . ولا يزال هذا الزعم يتردد صدهاء - في قوة - في بعض الكتابات المعاصرة (٣) .

ومن ناحية أخرى يذهب بعض الباحثين الى القول بأن نقطة الانطلاق في موقف ابن رشد من التوفيق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية إنما تتمثل في « النظرية الأفلاطونية المحدثة المتأخرزة القائمة بوحدة الحقيقة على اختلاف مظاهرها » ، وأن هذه النظرية كانت - فيما يرى هذا البعض - هي « السبيل المنطقي الوحيد الذي كان يوسع الفلاسفة المسلمين أن يبرروا بواسطته مباحثهم الفلسفية » و« يرضوا المتكلمين » ويرووا غليل العقل السواق الى الانسجام الذاتي ، « بل ذهب « جوتييه » الى القول بأن نظرية الطبقات الثلاث للأدلة (البرهانية والجدلية والخطابية) التي استخدمها ابن رشد في هذا المجال نظرية اغريقية بحثة (٤) :

(١) الصادر في هامبورج عام ١٩٥٥ م .
(2) Hoffmeister : Worterbuch der philosophischen Begriffe, p. 176, Hamburg 1955.

(٣) راجع : رينان : ابن رشد والرشدية ، ترجمة عادل رعيتر ، الصفحات ١٧٣ ، ٢٨٨ ، ٣٠١ ، ٣٠٦ ، ٣٠٨ القاهرة ١٩٥٧ . راجع أيضا جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ، ترجمة د . محمد يوسف موسى ، ص ١٧٨ ، القاهرة ١٩٤٥ .

(٤) ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٣٧٧ بيروت ١٩٧٧ م ، أيضا : جوتييه

ومحاولتنا في هذا البحث الموجز تهدف الى بيان أن هذه الدعاوى التي شاعت وانتشرت حول موقف ابن رشد من قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ليس لها أى أساس تستند اليه في فلسفة ابن رشد • وحتى لا يتشعب بنا البحث الى أكثر مما ينبغي فاتنا نرى أن تقتصر المحاولة على معالجة النقطتين التاليتين :

(١) المنطلق الحقيقى للفلسفة الاسلامية بصفة عامة ولاين رشد بصفة خاصة في قضية التوفيق بين الحقيقتين : الفلسفية والدينية • ثم الاشارة بعد ذلك الى مدى صحة التأثير الأفلاطونى الحديث على فلسفته في هذا الصدد •

(٢) الأساس الحقيقى الذى اعتمد عليه ابن رشد في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة وتطبيق ذلك على قضية : « وجود الله » •

وليس من غرضنا هنا تفصيل القول في مسائل جزئية طرحها ابن رشد ليدحض من خلالها زعم التناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية ، وانما ينحصر غرضنا في معالجة الموقف البدئى الذى انطلق منه ابن رشد في فلسفته حول هذه القضية •

أولاً : المنطلق الحقيقى لفلاسفة المسلمين في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة :

(١) قضية التوفيق بصفة عامة :

ليس هناك شك في أن مسألة التوفيق بين الدين والعقل ، أو بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية ، قد شغلت الفكر الانسانى منذ أقدم عصوره وأن المفكرين من مختلف الديانات قد حاولوا - بصورة أو بأخرى - اقامة نوع من التوفيق أو المصالحة بين الدين والعقل ، فلم يخل فكر دينى من الاشتغال بهذه القضية بشكل أو بآخر ، وليست محاولات فيلون (٣٠٠ ق م - ٥٠ ق م) في التوفيق بين الفلسفة اليونانية وحقائق التوراة ، ومحاولة رجال الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، وكذلك جهود الفلاسفة المسلمين في هذا المجال - ليست هذه المحاولات الا دليلاً على أن الفكر الدينى في اليهودية والمسيحية والاسلام لم يجد مقراً من مقابلة الحقائق الدينية بالحقائق الفلسفية ثم محاولة ازالة ما قد ينشأ بينهما من تعارض أو تناقض •

أما محاولة التوفيق في الفلسفة الاسلامية فان بواكيرها الأولى قد ظهرت لدى أول الفلاسفة المسلمين وهو : الكندى ، ذلك الذى وصفه اليهقى بأنه : « قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات » (٥) • فالكندى برغم سعة معارفه الفلسفية واحاطته

(٥) تنمة صوان الحكمة ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ (نقل عن : الكندى وفلسفته للدكتور أبو زيدة ص ٥٨) •

الدقيقة بمذاهب الفلاسفة اليونانيين ، وتمكنه من فلسفة أرسطو على وجه الخصوص فإنه كان ذا قدم راسخة في الحقائق الدينية . ودفاع الكندي عن القضايا الدينية يدل على عقلية فلسفية واعية ، ويتم عن روح ايماني عميق يسرى في استدلالاته وبراهينه على قضايا الدين ، وهو لا يتردد في أن « يخالف أرسطو في قدم العالم ويؤكد العناية الالهية وصفات الاله المبدع الفعال المدبر الحكيم ، ويخرج من نظره الفلسفي بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفي وينتهي الى مذهب ديني فلسفي معا » (٦) .

وإذا فمئذ البواكير الأولى للفكر الفلسفي الاسلامي والدين والفلسفة يتعانقان ويتجاوران في عقول فلاسفة الاسلام . وهنا لابد من افتراض وجود منطق أساسي ثابت وراء التقاء الحقيقة الدينية بالحقيقة الفلسفية ، أو وجود خلفية دينية تصحح وحدة الغاية والهدف بين الدين والفلسفة عند مفكرى المسلمين . هذا المنطلق الأساسي ، أو الخلفية الدينية هو ما يمكن أن نسميه بوحدة الحقيقة في الاسلام .

(ب) الاسلام ووحدة الحقيقة :

ان التأمل في تعاليم الاسلام يجدها - جميعا - تسير في اتجاه « وحدة الحقيقة » (٧) ، فلقد كرم الله الانسان بالعقل ، وأعلى من شأنه بقيمة التفكير ، وحشيه على ضرورة مدارسة العقل لوظيفته التي خلق من أجلها وهي : التفكير والتأمل في الكون كله بأرضه وسماؤه وما بينهما . وهذا المعنى قد عبرت عنه - في وضوح تام - آيات بالنسبة الكثرة في القرآن الكريم منها على سبيل المثال - لا الحصر - قوله تعالى : « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون » (٨) .

فالتفكير الذي تنص عليه الآية هنا أمر جوهري في الوعي بالكون ، ولا ينبغي أن يغيب عن الأذهان أبدا ، فإنه اذا كان هذا الكون بكل أبعاده مسخرا للانسان فإنه لا يصح من هذا الانسان أن يقف منه موقف اللابالاة . بل لابد من أن يتخذ حياله موقفا ايجابيا وايجابية الموقف

(٦) الكندي وفلسفته للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ص ٥٨ ، دار الفكر العربي

(٧) لقد أدرك ذلك المعنى أعرابي بسيط عندما سئل : لم آمنت بمحمد ؟ فقال : ما رأيت محمدا يقول في أمر : « أفعل » والعقل يقول : لا تفعل ، وما رأيت محمدا يقول في أمر : « لا تفعل » والعقل يقول : أفعل .

(٨) سورة الجاثية ١٣ .

تمثل في تأمل الكون ودرسه والنظر فيه بما يعود على البشرية بالخير ، فالاستفادة من كل هذه المسخرات في هذا الكون لا تكون الا بالعلم والدراسة والفهم (٩) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أن «الوسطية الإسلامية» التي تضع المادة والروح على قدم المساواة أمام المسلم ، هذه النظرية قد تركت بصماتها عميقة وواضحة على العقلية الفلسفية عند المسلمين بحيث دفعتها دفعا الى الاتجاه نحو التوفيق بين الحقيقتين : الدينية والفلسفية (١٠) .

وإذا كان الأمر كذلك فليس بصحيح - من وجهة نظر اسلامية - أن توضع المسألة على أساس أن هناك خصومة بين الدين والعقل . وأن على الانسان أن يختار بينهما . والحقيقة هي أنهما عنصران متكاملان ولا يتناقضان ، وأن الانسان في حاجة إليهما معا . والدين الصحيح لا يمنع العقل البشري من التفلسف ولا يجبر عليه حقه في الفهم والتفكير في ملكوت السموات والأرض ، وإنما يطلق له الشيطان في ارتياد آفاق الكون ملاحظة واستبطا ، ويدفعه الى ذلك دفعا ، بل ان العقل - في المفهوم الاسلامي - هو مناط انسانية الانسان ومعناه وجوهره . فاذا عطل بالجهل والغفلة فان ذلك يعنى القاء انسانية الانسان والهبوط به الى مرتبة أقل من مرتبة الحيوان . وهذا هو ما يعبر عنه القرآن وهو يصف الذين لا يستخدمون وسائلهم المعرفية من حسن وعقل : «والهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل» (١١) .

وقد أكد هذه الحقيقة الشيخ محمد عبيد في كتابه : رسالة التوحيد حين قال :

«وتأخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل ، وتقرر بين المسلمين كافة - الا من لا ثقة بعقله ولا بدينه - ان من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به الا من طريق العقل كالعالم بوجود الله وقدرته على ارسال

(٩) انظر بحثنا : « دور الاسلام في تطور الفكر الفلسفي » ص ٥ . (مكتبة وهبة

(١٩٨٤)

(١٠) المرجع السابق ص ١٨ وما بعدها ، انظر أيضا تعليق د. محمد يوسف موسى في :

المدخل لجوتيه ص ١٩٧

(١١) الاعراف ١٧٩ ، وانظر كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ٩١ ، ٩٢ . (مكتبة الانجلو المصرية

١٩٨٦ م

الرسيل (١٢) وما يتصل بذلك من ادراة فحوى الرسالة والتضيق بها . كما اجمعوا على ان الدين اذا جاء بشيء قد يملو على الفهم فلا يمكن ان يأتي بما يستحيل عند العقل (١٣) . ومن هنا فان العقل - كما يقول الشيخ محمد عبيد - من اشد اعوان الدين الاسلامي (١٤) .

ومن المعروف في هذا ان الصد ان القرآن الكريم قد جمع القضايا الرئيسية للفلسفة في آية واحدة في معرض الحث على النظر فيها وصولاً الى الحق المطلق الذي هو في النهاية غاية كل فيلسوف وذلك واضح تمام الوضوح في قوله تعالى : « يستريحون بها في الاغصان وفي انعيمهم حتى يفتنهم الله الخبيث » (١٥) . وفي هذه الكلمات القليلة اشارة الى القضايا الفلسفية الكبرى : العالم ، الانسان ، الله . والتأمل في هذا الترتيب الوارد في هذه الآية يجد ان هذا الترتيب هو نفسه الذي سار عليه فلاسفة اليونان ، بدءاً بالكون الذي هو اول ما يصره الانسان حين يفتح عينيه ، ومروراً بالانسان - الذي أصبح محوراً للفلسفة حين أنزل منقراط الفلسفة من السماء الى الأرض . اي من النظر في الكون الى النظر في الانسان ذاته من حيث انتهاء قضية الالهية التي كانوا يسمونها الفلسفة الأولى او العلم الأعلى ، وقد اكملت حلقات هذه القضايا في فلسفه كل من افلاطون وارسطو على السواء .

حقيقة الأمر - إذن - أنه ليس ثمة صدام أو تعارض حقيقي بين الدين وبين الفلسفة كالفلسفة ، وقد وعى ذلك عديد من الفلاسفة فتوفروا على الكشف عن هذه الحقيقة التي كانت تحجبها - في فترات متباعدة - تجاوزات خارجية ليست من طبيعة الفلسفة ولا من طبيعة الدين (١٦) . وفبد تمثلت هذه التجاوزات في الصراعات التي حدثت بين الفلاسفة من جانب ورجال الدين من جانب آخر نتيجة لتعصبات لا شأن لها بجوهر الفلسفة أو جوهر الدين . على أن استقرار تاريخ العلاقة بين العقل والايمان بين أنه لم يحدث بينهما نزاع أدى الى استبعاد العقل واضطهاد أهله إلا تحت تأثير اجتماع عاملين :

أولهما : حين تكون لدى رجال الدين سلطة تمكنهم من اضطهاد العقل وأهله ، فان أعوزتهم السلطة فتعوا بالنية وانتقموا بالنميمة .

(١٢) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبيد ص ٤٥ (دار احياء العلوم - بيروت ١٩٧٩ م) .

(١٣) رسالة التوحيد ص ٤٥

(١٤) المرجع السابق ص ٥٣

(١٥) سورة فصلت آية ٥٣

(١٦) كما فعل ذلك ابن رشد أيضاً في كتابه : « فصل المقال » وفي الكشف عن مناهج

وثانيهما : حين يجرؤ العقل على اقتحام المنطقة الحرام التي حرمها رجال الدين ، ويرتاد آفاقها لينتهى الى اكتشاف مجهول أو انكار مألوف • وهكذا يجر العقل على نفسه بسبب جرأته ويقطعه غضب خصومه • وينفراجتماع هذين الأمرين لا يقوم نزاع أو صدام بين العقل والدين^(١٧) •

من هنا نستطيع أن نؤكد - فيما يتعلق بموضوعنا هذا - أن تعاليم الاسلام ذاته حول وجوب التمكيد العملي ، وحول التوازن الدقيق بين المادة والروح - كانت وراء هذه الجهود الفلسفية الدقيقة التي طالعنا بها فلاسفة الاسلام في مسألة التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية •

وتأسيسا على ذلك نقول : ان الزعم القائل بأن الأفلاطونية الحديثة هي مصدر القول بالحقيقة الواحدة في الفلسفة الاسلامية زعم يفقد مبرراته المنطقية والتاريخية ، ويصبح ادعاء بغير دليل ، وكذلك ما يقال من أن اخوان الصفا - انطلاقا من تأثرهم بالأفلاطونية المحدثة - كانوا هم أول من روج لهذه النظرية في القرن العاشر الميلادي ، وأنها من المفترضات الأساسية في نظام الكندي والغارابي وابن سينا • • الخ^(١٨) - هو أيضا قول يدخل في باب الافتراضات التي لا دليل عليها ، فمن المعروف أن اخوان الصفا لم يسمع بهم ولا برسائلهم قبل عام ٣٣٤ هـ^(١٩) • وقد توفي الكندي قبل هذا التاريخ بأكثر من ثمانين عاما ، ولم تكن هذه النظرية الأفلاطونية المحدثة حول وحدة الحقيقة - والتي أذاعها اخوان الصفا - قد عرفت في عصر الكندي أو انتشرت في أيامه ، على أننا لا نجد في ثانيا كلام الكندي وفلسفته حول هذه القضية ما يدل على هذا التأثير المزعوم •

وإذا كانت الفلسفة الاسلامية لم تتأثر في هذه القضية بالذات بمؤثرات أجنبية ، فإن ابن رشد - شأنه في ذلك شأن بقية فلاسفة المسلمين الذين شغلتهم هذه القضية - لم يتأثر أيضا بمؤثرات أجنبية عن طريق الأفلاطونية الحديثة أو عن طريق اخوان الصفا أو غيرهما من مؤثرات ، وإنما كان اعتماده في المقام الأول على الأصول الاسلامية الكامنة في عقل ابن رشد وكيانه الديني والفلسفي ، وهذا أمر يتضح تمام الوضوح في كتاب : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » وكتاب : « الكشف عن مناهج

(١٧) د • توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١١ من الطبعة الثانية •

(١٨) تاريخ الفلسفة الاسلامية لمساجد فخرى ص ٣٧٧ •

(١٩) معجم اعلام الفكر الاسلامي ص ٤٥٧ ، بحث للأستاذ سعيد زايد •

الأدلة في عقائد الملة ، الذى ألفه وهو فى الخامسة والخمسين من عمره كما يؤخذ من كلامه فى نهاية الكتاب .

على أن رفضنا للقول بتأثير ابن رشد فى هذه القضية بمؤثرات أجنبية لا يعنى رفضنا لتأثير ابن رشد بآيه مؤثرات خارجية بصورة مطلقة ، فلما تذكر أن ابن رشد قد تأثر بمؤثرات أجنبية فى جوانب أخرى من فلسفته ، ولكن ما نود التأكيد عليه هو أن قضية التأثير والتأثر ينبغى أن تطبق بحذر وبدقة ، وذلك مع إيماننا فى الوقت نفسه بأن التراث الإنسانى يقوم على الإحاطة والمطاء ، وأنه لا توجد أمة عريقة فى التاريخ إلا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث .

ولعل الأقرب إلى الصواب فى قضيتنا هذه أن الأمر فيها كان على العكس مما يقال ، أى : أن ابن رشد وهو يعالج هذه القضية كان يستمسك بالأصول الإسلامية ويتشبث بها ، وذلك بعد أن سرت عدوى التناقض بين الفلسفة والدين من المسيحيين إلى المسلمين فى الأندلس فى ذلك الوقت ، وأن موقف ابن رشد هنا كان موقفا تصحيحيا واجه به هذا الأثر السلبي الطارىء على مجريات الفكر العقلى فى الإسلام فى الأندلس ، ولا شك أنه موقف يكشف عن الوجهة الحقيقية للفلسفة الإسلامية فى هذا المجال .

ونحن نفهم أن يلجأ باحث ما إلى افتراض مؤثرات أجنبية خارجية يفسر بها موقفا أو آخر من مواقف الفيلسوف حين تخلو عقيدة هذا الفيلسوف أو أصوله الفكرية من المبررات الكافية لاتباعه أو مذهبه . ولكن لا نفهم أبدا إصرار بعض الباحثين على تخطى المبررات الحقيقية التى يقف عليها الفيلسوف بقدرة ثابتة ، والقفز عليها والبحث عن مؤثرات غريبة أجنبية تصدر عملية التفسير فى التزام الفيلسوف بموقف تفرضه عليه عقيدته الدينية التى لا ترى أى تعارض بين العقل والدين .

أن الفكر الإسلامى الذى يستند إلى دين متوازن النظرة إلى العقل والنقل لا يصح أن نلتصق له مؤثرات خارجية عن ذات هذا الفكر نفسر بها اتجاهه نحو التوفيق بين الدين والفلسفة ، اللهم إلا إذا قيل : أن الأصول الإسلامية ذاتها قد تأثرت بهذه المؤثرات الأجنبية ، وهذه أيضا دعوى لا تستند إلى دليل .

أما نظرية الطبقات الثلاث للأدلة البرهانية والجدلية والخطابية - وهى نظرية مرتبطة أيضا بقضية التوفيق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية - وزعم جوتيه بأنها نظرية اغريقية بحتة كما أشرنا إلى ذلك فى بداية هذا البحث - فهو زعم تنقصه الدقة ، وقد فات جوتيه - فى هذا المقام - أن يفرق بين أمرين : الشكل والمضمون ، فمن حيث المضمون نجد أن

ابن رشد قد اعتمد في عرضه لهذه القضية في كتابه « فصل المقال » على آية قرآنية صريحة في هذا الصدد تقول : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » (٢٠) . وانطلاقاً من هذه الآية يقرر ابن رشد أنه « لما كانت شريقتا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل انسان الا من يجحدّها عناداً بلسانه أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه » (٢١) . ومن هنا فلا مجال للقول بأن ابن رشد قد أخذ نظرية الطبقات الثلاث للأدلة « البرهانية والجديلة والخطاية » من الفلسفة الاغريقية ، ولكن الذي يمكن أن يقال هنا : انه - على أكثر تقدير - قد استعار - في هذه النظرية - شكلاً يونانياً لمضمون اسلامي صريح .

ثانياً : الموقف المبدئي لابن رشد في قضية : التوفيق بين الدين والفلسفة :

لقد بين ابن رشد في بداية كتابه : فصل المقال ، أن النظر في كتب القدماء أمر واجب بالشرع ، مادام الهدف الذي يقصدون اليه هو ذات المقصد الذي حثنا عليه الشرع وهو : النظر العقلي في الموجودات وطلب معرفتها واعتبارها ، غير أن النظر في كتب القدماء يتطلب عقلية نافذة لا تعتمد الا ما يوافق الحق الذي جاء به الدين ، وهنا يقول ابن رشد : « ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرناهم منه وعذرناهم » (٢٢) .

وقد كان ابن رشد على اقتناع تام بعدم وجود أى تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية ، وقد دافع عن اقتناعه هذا بكل ما يملك من قوة ، ولم يشأ ابن رشد أن يتقص من احدى الحقيقتين لحساب الحقيقة الأخرى ، ولذلك ظلت علاقة كل من الحقيقتين بالأخرى علاقة مترنة ترتفع فيها كل التناقضات .

فالحكمة - كما يقول - : « صاحبة الشريعة والأخت الوضيعة ... وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجواهر والغريزة » (٢٣) .

وبناء على ذلك فإن اثاره أى نوع من أنواع العداوة بينهما انما ترجع الى أصحاب الأنفهام الفاسدة والاعتقادات المحرفة أو ترجع الى الأصدقاء الجهال .

(٢٠) سورة النحل ١٢٥

(٢١) فصل المقال ص ١٥ ضمن : فلسفة ابن رشد ، المكتبة المحمودية التجارية ١٩٦٨م .

(٢٢) المرجع السابق ص ١٣

(٢٣) فصل المقال ص ٣٦/٣٥

ويبين ابن رشد أن الأفاويل الشرعية التي اشتمل عليها القرآن الكريم تمتاز بخصائص ثلاث تدل على اعجازها •

• أحدها : أنه لا يوجد أتم انشاعا وصديقا للجميع منها •

والثانية : أنها تقبل النصرة بطبيعتها الى أن تنتهي الى حد لا يقف على التأويل فيها - ان كانت مما فيه تأويل - الا أهل البرهان •

والثالثة : أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق ، (٢٤) •

ويعر ابن رشد عما يشعر به من الحزن والألم بسبب « ما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة ... » وبخاصة ما عرض من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة ، (٢٥) •

كما يعبر - في الوقت نفسه - عن أمله في أن تتاح فرصة مواتية يتفرغ فيها لهذا العمل الجليل الهام وهو : القضاء على سوء الفهم ، والكشف عن وجه الحق في هذه القضية حتى لا يبقى سوء الفهم متوارثا جيا : بعد جيل وفي ذلك يقول :

« وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه ، وان أنسأ الله في العمر فستثبت فيه قدر ما يسر لنا منه ، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد ، » (٢٦) •

قضية وجود الله :

وبناء على هذا الموقف المبدي الذي فرضناه في الفقرة السابقة يتأكد لنا أن ابن رشد قد انطلق من نفس هذا المبدأ وهو يطبق نظريته التوفيقية على قضية « وجود الله » بوصفها قضية ايمانية وفلسفية في الوقت نفسه ، فقد ناقش ابن رشد في كتابه : « مناهج الأدلة » الطرق التي استخدمها علماء الكلام للتدليل على هذه القضية ، وبين أنه ليس من بينها طريقة واحدة تمثل فيها الطريقة الشرعية أو الطريقة العقلية السليمة (٢٧) • ثم فصل القول - بعد ذلك - في الطريقة الشرعية التي نبه اليها القرآن الكريم ، تلك التي تشمل - في نفس

(٢٤) فصل المقال ص ٣٥

(٢٥) فصل المقال ص ٣٥

(٢٦) فصل المقال ص ٣٥

(٢٧) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد تحقيق د. محمود قاسم ص ١٤٩ - مكتبة الانجلو

المصرية ١٩٦٩م

الوقف الطريقة العقلية : أى : طريقة الخواص من العلماء * وهذه الطريقة الشرعية تتجسم فى جنسين :

• أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله ،
وليسهم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة فى الجماد والادراكات الحية والعقل * ولنسم هذه دليل الاختراع ، (٢٨) .

وهو حين يبطل المناهج الكلامية والصوفية فى الاستدلال على وجود الله ويعتبرها مناهج قاصرة عن الوفاء بمتطلبات الدليل العقلى والشرعى . فإن إبطاله هذا يتأسس أيضا على العقل والشرع معا * فهو حين يبطل - مثلا - طريقة الصوفية التى ترى ان المعرفة بالله وبغيره من الموجودات أمر يلقي فى النفس عند تجريد هاتين العوارض الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب ، اعتمادا على ظواهر بعض الآيات القرآنية ، يبين لنا أن هذه الطريقة - لو سلمنا جودها - ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثا . والقرآن كله إنما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتبنيه على طرق النظر ، (٢٩) .

ومن المعلوم أن الإنسان إنما يدرك الأشياء ويعرفها بطريقتين يؤدىان الى هذا الادراك ، فهو إما أن يدرك الأشياء بطريق مباشر : حسى أو عقلى ، وإما أن يدركها بطريق الاستنتاج والاستبطان ، وكلا الطريقتين عملى معرفى وعمل عقلى فى جوهره (٣٠) ، أما ما عدا ذلك من طرق المعرفة فإنها - كما يقول ابن رشد - ليست عامة للناس بما هم ناس .

• ان هاتين الطريقتين بأعيانها طريقة الخواص ، وأعني بالخواص العلماء ، وطريقه الجمهور . وإنما الاختلاف فى المعرفتين فى التفصيل ، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس . وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان أعني من العناية والاختراع . . . فهذه هى الطريقة الشرعية والطبيعية (٣١) .

(٢٨) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥١

(٢٩) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٠

(٣٠) مدخل الى الفكر الفلسفى ليوخينسكى ، ص ٢٣ وما بعدها ، من ترجمتنا لهذا الكتاب ،

الأنجلو المصرية ١٩٨٠ م .

(٣١) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٥

قانون التأويل :

وأذا كان العلماء أو الراسخون في العلم هم الذين يزينون على ما يدرك بالحس ما يدرك بالبرهان فإن الأمر هنا في حاجة إلى ضوابط حتى لا يترك الأمر فوضى يدخل فيه من ليس من أهله . وهذا الأمر لم يغيب عن ذهن ابن رشد ، وهو يرجع حدوث الاضطراب الفكري في المجتمع الاسلامي وظهور الفرق الكلامية وتباينها وتكفير بعضها بعضا - الى أنه قد تسلط على تأويل الشريعة : « من لم تميز له هذه المواضع ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم » (٣٢) .

وحتى يمكن وضع الأمور في نصابها وبالتالي وضع حد للفوضى الفكرية التي تضاد الدين وتضاد الحكمة على السواء ، فقد رأى ابن رشد أن يقنن مسألة التأويل حتى تكون الحدود - في هذا المجال - واضحة المعالم .

ومن أجل هذا الهدف ختم ابن رشد كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) بوضع قانون للتأويل وضح فيه بالتفصيل ما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز ، وما جاز قلن يجوز » (٣٣) .

منزلة الدين من الفلسفة :

ان استقرار نصوص ابن رشد في « فصل المقال » أو « مناهج الأدلة » أو « تهافت التهافت » تكشف في وضوح أن ابن رشد لم يحاول اعلاء الفلسفة على الدين أو العكس ، بل يحاول بيان ما بين الشريعة والحكمة من اتفاق واتفاق ، وبالتالي بيان أنه لا تناقض بينهما ألبتة . وقد دمج محاولة الغزالي للانتقاص من الفلسفة بأنها محاولة خاطئة ، ولذلك نراه بعد أن يفرغ من مناقشة آراء الغزالي يقول عنه في نهاية كتابه : « تهافت التهافت » : « ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة » (٣٤) .

(٣٢) المرجع السابق ص ٢٥٢

(٣٣) لا يخرج المبدأ الأساسي لقانون التأويل الذي وضعه ابن رشد - في جملة - عما سبق ان قال به الغزالي ، رغم ما يبدو من خلاف بينهما في وجهات النظر في أمور تفصيلية أخرى . فالغزالي - مثلاً - يقول « فإن لنا معياراً في التأويل وهو : أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهرة علينا ضرورة أن المراد غير ذلك » ، انظر فضائح الباطنية ص ٥٣ القاهرة ١٩٦٤ م ، كما قسم الغزالي اصناف الناس في فهمهم للحقائق الى : عوام وخواص ، وصنف للعوام مؤلفات تتناسب مع مداركهم التي لا تطبق ما يطبقه الخواص من تأويلات .

(٣٤) تهافت التهافت ص ٨٧٤ ج ٢ تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف - مصر ١٩٦٥ م

غير أن جوتييه يذهب الى القول بأن ابن رشد يرى أن الفلسفة والديانة ليستا متساويتين فموضع الأولى من الثانية هو موضع الصفوة من الشعب ، والفكرة النقية من رمزها المادى . وهذا هو الذى حملة على أن يؤول النصوص الدينية فى حالة اختلافها مع الفلسفة ليتحقق التوفيق بينهما . ويذهب جوتييه الى أن كتاب فصل المقال يجعل الدين تابعا للفلسفة تبعية تامة (٣٥) .

لكن الأمر فى الواقع ليس كذلك ، فالحقيقة - دينية كانت أم فلسفية - يدركها الجمهور بالقدر الذى تطيقه مداركهم ، ومن غير المعقول أن نطلب منهم مستوى فى المعرفة لا يكون فى مقدورهم ، أما الخواص فهم يدركون هذه الحقيقة بالبرهان الذى يستطيعونه ويقدررون عليه ، فالحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية كلاهما وجهان لعملة واحدة ، وكل يدركها على قدر استطاعته ، والحقيقة الدينية تسع لكلا الفريقين ، إذ أن الدين للجمهور وللخواص على حد سواء ، فالأمر هنا ليس أكثر من مراعاة الحال أو مراعاة اختلاف الطاقات والقدرات ، ويؤيد ذلك حديث شريف يقول : « حدثوا الناس بما يعرفون » (٣٦) . وينطبق ذلك على كلا الفريقين ، ولنفس السبب أيضا لم ينكر النبى صلى الله عليه وسلم قول المرأة التى قالت : « إن الله فى السماء » عندما سألها : أين الله ؟ (٣٧) ، لأن قوة ادراكها لم تكن تسع لأكثر من ذلك .

وما يقوله ابن رشد فى أمر العلاقة الوثيقة بين الحكمة والشريعة بقوله أغلب الفلاسفة المسلمين ، وقد أكد « رينان » هذه الحقيقة بقوله : « إن رأيه فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال قد جهر بمثله معظم فلاسفة العرب » (٣٨) .

خاتمة :

ومن الأمانة فى القول أن نقرر هنا ختام هذا البحث أن هناك عددا من الباحثين قد أنصف ابن رشد وفرق بين رأى الحقيقى لابن رشد والرأى الذى ذهب اليه الرشدية اللاتينية ، ومن هؤلاء المنصفين هنرى كوربان الذى يقول : « لقد كان من الافراط فى الرأى أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين وإن المذهب الشهير القائل بحقيقة مزدوجة كان بالفعل من نسج الرشدية اللاتينية السياسية » (٣٩) .

(٣٥) المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ص ١٩٠ ، أنظر أيضا د . محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية وفى المغرب ص ١٢٦ حيث يوافق جوتييه فيما ذهب اليه .

(٣٦) رواء البخارى . وقد استشهد ابن رشد بهذا الحديث فى : فصل المقال ص ١٧ ، ١٨ .

(٣٧) صحيح مسلم بشرح النووى ج ٥ ص ٢٤ دار احياء التراث العربى بيروت

(٣٨) رينان : ابن رشد والرشدية ص ١٧٨

(٣٩) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٣٦٢ ترجمة نصير مروة بيروت

وهكذا فإن ما يبدو - أحيانا - من تعارض بين الحقيقتين : الدينية والفلسفية ليس تناقضا في حقيقة الأمر ، « فالحق - كما يقول ابن رشد - لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له » ، والحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية شيء واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر ، وإذا كانت الفلسفة تبحث كل ما جاء به الشرع فليس معنى ذلك أنها وصية عليه أو أن لها سلطانا أعلى من سلطان الدين ، ولم يعرف لابن رشد قول في هذا المعنى على الإطلاق ، ودليلنا على ذلك ما يقوله ابن رشد نفسه في كتابه تهافت التهافت حول هذا الموضوع : « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركه استوى الإدراك وكان ذلك أتم في المعرفة ، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه ، وأن يدركه الشرع فقط » (٤٠) .

ومن هؤلاء المنصفين - أيضا - هرشبرجر (٤١) Hirschberger الذي أكد أن ابن رشد في دفاعه عن حق العقل لم يكن يريد زحزحة الدين عن مكانه لصالح الفلسفة ، وحول هذا المعنى يقول هرشبرجر : « لقد دافع ابن رشد عن حق العقل في كتابه تهافت التهافت ، وكانت فكرته الأساسية في هذا الصدد تتمثل في أن الفلسفة لا تريد أن تزحزح الدين عن مكانه ، فكلاهما يبحث عن الحقيقة ، وكلاهما يرى الحقيقة ، غير أن كلا منهما يفعل ذلك بطريقته الخاصة ، ولم تكن تلك هي نظرية الرشديين المتأخرين في الحقيقة المزدوجة ، وذلك لأن ابن رشد يذهب إلى أن الاختلاف (بين الدين والفلسفة) لا يعدو أن يكون اختلافا لفظيا فحسب وليس اختلافا موضوعيا ، في حين يذهب الرشديون إلى أنه لا مجال للمقارنة بين الأهداف التي يتخذها لنفسه كل من الدين والفلسفة » (٤٢) .

وهذا التطابق الذي تمخضت عنه فلسفة ابن رشد في نظريته إلى العلاقة بين الدين والفلسفة ، قد انهار في الغرب بكل أبصاده ، وهذه حقيقة يؤكدها أحد الباحثين الغربيين ، وفي رأي هذا الباحث أن التناقض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية لا يرجع إلى ابن رشد بشكل مباشر ، وإنما يرجع أساسا إلى التناقض القائم بين فلسفة أرسطو من جانب وحقائق الديانة المسيحية من جانب آخر ، ويقرر هذا الباحث : « أن الأرسطيين المتطرفين بكلية الآداب في باريس في القرن الثالث عشر قد أحصوا بالتناقض بين النسق الأرسطي - الذي تلقوه على وجه لا زيف فيه

(٤٠) تهافت التهافت (نقلا عن ابن رشد لعباس العقاد ص ٤٦ ، من سلسلة نوابع الفكر العربي) .

(٤١) من مؤرخي الفلسفة الألمان المعاصرين ، ومؤلفاته الفلسفية موضع احترام وتقدير من الأوساط العلمية .

(42) Hirschberger, J. : Geschichte der Philosophie, Bd. 1, p. 428, Freiburg-Wien 1962.

عن طريق ابن رشد عن وعقائى العقيدة المسيحية الموحى بها - أحيوا بهذا التناقض بطريقة أكثر
حثة مما رآه ابن رشد إزاء الموحى القرآنى - فاستعانوا بدعوى الحقيقة المزدوجة (٤٣) .

وهنا تقدم نستطيع أن نقسروا - فى ثقة - أن ابن رشد يرى - من القول بالحقيقة المزدوجة -
ويرى - من دعوى الألحاد التى ألصقها به العصر الوسيط فى أوروبا - ويرى - من دعوى التناقض
بين الحقيقتين الدينية والفلسفية - ويرى - من دعوى رفع الفلسفة الى منزلة أعلى من منزلة
الدين .

* * *

الفلسفة الرشدية مدخل إلى الثقافة الإسلامية

بقلم

د. عبد الفتاح أحمد فؤاد

أستاذ الفلسفة بكلية التربية - جامعة الإسكندرية

الفلسفة الرشدية مدخل الى الثقافة الاسلامية

أسس التطرف الدينى ظاهرة تؤرق المفكرين ، وتزعج المسؤولين ، ليس فى مصر وحدها ، بل وفى بعض بلدان العالم الاسلامى • وتتجسد مظاهر هذا التطرف فى صور شتى ، وتصلطع أساليب متباينة ، وتندرج من مجرد دروس متناثرة تلقى فى أماكن العبادة ، الى تنظيم سلسلة من المحاضرات المنسقة ، أو من كتابة مقالات صغيرة فى بعض الصحف والمجلات ، الى صدور طائفة من الكتيبات أو الكتب الكبيرة التى تفرد بنشرها بعض دور النشر ، وقد تجاوز التطرف هذه الأساليب الى صور بشعة ، كالهجوم بالجنائز والمطاوى على الحفلات الجامعية ، وما قد يسفر عن ذلك من اراقة دماء بريئة ، وتبديد للأمن •

ويتدثر دعاة التطرف بدثار الدين ، ويدعون أنهم حماة وحراسه ، ويسددون سهامهم نحو مظاهر الحضارة المعاصرة من علوم وفنون وآداب ومناهج للبحث ، وتطبيقات تكنولوجية ، ويستندون فى هجماتهم العنيفة على هذه المظاهر الحضارية الى مجموعة من الشعارات ، قد يرجع بعضها الى « كلمة حق » ولكن يراد بها باطل ، على حد قول على بن أبى طالب ، رضى الله عنه ، عندما سمع شعار الخوارج « لا حكم الا لله » •

ولقد قرأنا مؤخرا الضجة التى أثيرت حول الغناء وسماعه ، والقطع بتحريمه تحريما مطلقا استنادا الى بعض الأحاديث المنسوبة الى النبى صلى الله عليه وسلم ، مع أن بعض علماء الاسلام من أمثال القاضى أبى بكر بن العربى ، والامام ابن حزم وغيرهما قد شككوا فى أسانيد الحديث التى تحرم الغناء ، و انتهوا الى الاقتصار على تحريم الغناء الذى يدعو الى الفاحشة والرذيلة وحده دون سواء من أنواع الغناء •

وتحفل بعض مكبات المساجد ببعض الكتب التى تدعو الى نبذ كل ما ينتجه الآخرون من فنون وعلوم ، مثال ذلك كتاب « الجواب المفيد فى حكم التصوير » ، حيث ورد فى هذا الكتاب أن التصوير حرام ، وأنه البلية التى فشت بين الناس ، فعمت بها البلوى • وكتاب « التحذير من السفر الى بلاد الكفرة » ، الذى يدل عنوانه على ما يرمى اليه من انغلاق فكرى وجمود •

ويقرأ مثل هذه الكتب كثير من شبابنا من طلاب المدارس والجامعات وخريجي أرقى الكليات والمعاهد العليا ، ممن حرموا الثقافة الدينية المستيرة ، يقرأونها وهم يتوقون الى ملء الفراغ الدينى ، وقد تدفعهم العاطفة الدينية المشتعلة الى الوقوع فى شباك بعض الجماعات المتطرفة •

وقد تبنت بعض هذه الجماعات منهج الخوارج ، واعتقت كثيرا من عقائدهم وأفكارهم ومبادئهم ، كالدعوة الى تكفير المجتمع بجميع فئاته ، والحكم بأن جماعتهم وحدها هى الجماعة

المسلمة ، وأنهم - دون سواهم - الناجون من النار ، فمن لم يخطر في جماعتهم عدوه كافرا حتى ولو نطق بالشهادتين وحافظ على الصلاة والصيام وأداء الزكاة وحج البيت . انه مع ذلك كافر في رأى هذه الجماعة ، لأنه لم يعمل بمضمون الشهادة ، فشارك مثلاً في انتخابات تأتي بتشريعات تحكم بغير ما أنزل الله .

لقد ربطت بعض هذه الجماعات المتطرفة المعاصرة أفكارها بأفكار الخوارج وما ذهبوا اليه من أن الذي يقصر في العمل ، أو يرتكب معصية فهو كافر معطل في النار ، لذلك تدعو بعض هذه الجماعات المعاصرة الى المفاصلة التامة بينهم وبين المجتمع الذي وصفوه بالجاهلية والكفر ، وهذا ما عبروا عنه بالهجرة ، تلك الهجرة التي تتضمن الدعوة الى العزلة والانفصال عن المجتمع ، ولو الى الكهوف والجبال ، مع هجرة المدارس والمعاهد والجامعات والوظائف ، بل حتى هجرة المساجد التي عدوها معابد الجاهلية ، وزعموا أن عمارها قد ارتدوا عن الاسلام ، وبالتالي لا ينبغي الصلاة مع من يؤمنونها ، اذ الصلاة معهم شهادة لهم بالآيمان ، وهم كفار .

وقد قيل أن أمير إحدى هذه الجماعات قد استند في دعوته الى اعتزال دور العلم الى قول الله تعالى « هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفى ضلال مبين » وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم ، (الجمعة / ٢ - ٤) فهذه الآيات - في رأيه - تفيد أن المسلم يجب أن يهجر المدارس والتعليم ليتحقق فيه وصف الأمية لأجل وصف الله لهذه الأمة ، ويزعم أن صفة الأمية لا تقتصر على عصر البعثة النبوية ، بل هي معتدة الى عصرنا ، فنحن - كما يقول - المشار اليها في قوله تعالى « وآخرين منهم لما يلحقوا بهم » أي آخرين من الأميين لما يلحقوا بالصدر الأول للاسلام ، فيجب أن يتحقق فينا كلمة « وآخرين منهم » وهذه لا تكون الا لمن كان أمياً^(١) .

ان من يقرأ من شياطين مثل هذا الكلام ، ولم يصدق ، فقد وقع في بلبلة فكرية ، أو يلتبس عليه الحق بالباطل ، فهو في حاجة الى أن يبين له أن هذا فهم خاطئ لمعنى الأمية المشار اليها في الآيات السابقة ، فالأمية هنا لا تعنى المعنى الشائع المقابل للثقافة والمعرفة ، بل انها مستخدمة كمصطلح يقابل لفظ « أهل الكتاب » الذين أرسلت اليهم رسالات الهية كاليهود والنصارى ، بينما الأميون هم العرب الذين ليس معهم كتب منزلة ، ولم يبعث فيهم رسول .

(١) « أحمد محمد أحمد جلي : دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين » الرياض ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، ١٩٨٦ ، ص ٧٩ - ٨٥ .

هكذا تطلق - في عصرنا - وباسم الاسلام دعوة ضريجة الى الجهل وتبذ العلم كبرت كلمة
تخرج من أفواههم ، فلقد خطى العلم بأعسلى منزلة في هذا الدين •

ويروج كذلك للجهل ، ومعاداة الفكر العقل وتبذ ، في مجتمعتنا المعاصر ، بعض المنتسبين
الى التصوف ، وما يشونه في مريدتهم من التعلق بالخرافات والوان الشعوذة والهلوسة •

والتصور الخاطيء للعلاقة بين الدين والعلم لا يقع فيه المتطرفون فحسب ، بل قد يقع فيه
بعض علمائنا الافاضل من حيث لا يشعرون ، وربما يحسن نية ، مثال ذلك ما وقعت فيه
خريجة إحدى الكليات العلمية ، وحاصلة على الدكتوراة في فلسفة العلوم ، أعنى الأستاذة
الجامعية الشهيرة الدكتوراة فرخندة حسن ، في أحد أحاديثها في التلفزيون ، اذ اتهمت الباحثين
في علم الهندسة الوراثية بالكفر والافتراء على الله ، لأنهم يجعلون المالوف غير مالوف ، وذلك
بالتيدخل في تكوين الخلايا الحية (٢) •

واذا كان أحد قوانين نيوتن ينص على أن لكل فعل رد فعل مساو له في المقدار ومضاد
له في الاتجاه ، فان هذا القانون - فيما ازعج - لا يسرى على حركة الاجسام المادية وحسب ،
بل ينطبق - الى حد كبير - على حركة الفكر البشرى أيضا ، فما أن يظهر فكر متطرف الا
ويظهر نتيجة له فكر متطرف آخر ، ولكنه في الاتجاه المضاد ، وهذا ما نشاهده الآن في تلك
الهجمات الشرسة على الدين ، بحجة الدفوع عن « الاستتارة الحضارية المصرية » ، ويشن هجم
الهجمات بعض الكتاب الذين يزعمون أن الدين هو المسئول عن التخلف ، وأنه يطفئ العقلية
العربية الاسلامية المستيرة ، وأنه يكبل حرية التفكير الخلاق ، ويعوق انطلاق الابداع البشرى
في الفن والعلم والأدب والفلسفة ويحول دون الازدهار الحضارى •

وتستهدف تلك الهجمات العنيفة والحملات الضارية تصفية الصحوة الاسلامية التي تحققت في
أعقاب هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، والتي كانت من أهم أسباب الانتصار الكبير والعبور العظيم في أكتوبر
١٩٧٣ ، فما نحن نشهد الآن معارك ضريجة أو مسترة ضد الدين ، وادانة للمتدينين ،
واتهامهم بالتخلف ، ورميهم بالدعوة الى البقاء داخل صناديق الأسلاف المغلقة ، ومن ثم ينبغي
أن ننظر جانبا كل ما كتبه الأسلاف في كتب صفراء لم تعد لها قيمة •

(٢) وقد تصدى للرى على هذا الحديث بعض الكتاب ، مثل :

د. أنيس منصور ، في مقالته اليومي « مواقف » بجريدة الأهرام ، بتاريخ ١٣/٩/١٩٨٧

- د. يوسف ادريس ، في مفكرته ، بجريدة الأهرام ، بتاريخ ٢٨/٩/١٩٨٧

وأعداء الدين فرق شتى ، فمنهم الوجوديون الملحدون ممن يعجبون بفلسفة جان بول سارتر ، وينسحبون على منواله ، ومنهم الماركسيون الذين يتبعون المقررات النظرية الجامدة التى بدأ أصحابها يتكرونها الآن ، ويتجاوزونها بمراحل .



وفى هذا التلوث الفكرى يعيش شبابنا ويتنفسون ، وفى وسط الضجيج الاعلامى لهؤلاء وهؤلاء . يستمعون ويقرأون ، فمنهم من وقع ضحية هذه الألوان المتطرفة من الفكر ، ومنهم من ينتظر ، ومعلوم أن الشباب أكثر الناس حساسية للمؤثرات الخارجية ، وأشدّهم تعرضاً للانفعالات ، ومن أجل ذلك أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم بالشباب خيراً ، لأنهم أرق أفئدة ، وألين قلوباً .

ولئن كان الاسلام يدعو الى احتضان الشباب برفق ، ويحض على مساعدتهم ، وتذليل الصعاب أمامهم بالتوجيه الرشيد ، وبالحكمة والموعظة الحسنة ، فانا كثيراً ما نقرأ لكتاب يحلو لهم إبراز أخطاء الشباب وخطاياهم ، وفات هؤلاء الكتاب أن أغلب من يهاجمونهم فى قسوة انما هم ضحايا غيبة الثقافة الاسلامية الصحيحة .

واذا كنا قد حاولنا - فيما سبق - أن نشخص الداء ، فعلىنا الآن أن نبحث عن الدواء . علينا أن نفثس عن علاج لداء التطرف الدينى ، ولئن كانت الوقاية خير من العلاج ، فهل يمكن أن نعر على ما يعيتنا على أن نقى آلاف الشباب ممن لم يقعوا بعد فريسة للغلو والتطرف ؟ وكيف يمكن تحصينهم ضد الوقوع فى الانحرافات التى وقع فيها زملاؤهم من قبل ؟

ان العلاج والوقاية يمكن أن يجتمعا معاً ، اذا درس طلاب الجامعات والمعاهد العليا - على اختلاف تخصصاتهم - شيئاً من الثقافة الاسلامية (٣) ، وهذه الدعوة ليست اقتراحاً جديداً ، بل انها قد طبقت بالفعل فى كثير من البلدان العربية والاسلامية ، منذ سنوات عديدة ، وقد كان لكتاب هذه السطور شرف الاسهام فى وضع أساس مقررات الثقافة الاسلامية التى بدأ جميع طلاب جامعة صنعاء فى الجمهورية العربية اليمنية فى دراستها منذ العام الجامعى ١٩٨٣/٨٢ ، وقام بالفعل بتدريس هذه المقررات لطلاب جامعة صنعاء ثم لطلاب جامعة الملك سعود بالرياض عاصمة المملكة العربية السعودية .

(٣) او الثقافة الدينية ، فيدرس كل من الطلاب المسلمين والمسيحيين الثقافة الدينية المناسبة ، ولا بأس أن يتعرف كل فريق على أمور عامة كالوحدة الوطنية ، والقيم الاخلاقية ، ومحاربة الالحاد .. الخ .

وفي النصف الثاني من شهر يونيو الماضي (١٩٨٨-) شهدت العاصمة البريطانية (لندن) مؤتمرا عالميا نظمته ادارة منهاج القرآن في باكستان ، وقد حضر المؤتمر الذي انعقد في قاعة سيمبلي ، نحو خمسة آلاف شخص يتقدمهم عدد كبير من علماء الدين والمهتمين بالفكر الاسلامي في العالم ، وكان من بينهم علماء أجلاء من مصر شاركوا في المؤتمر ، ومن أهم البحوث التي دار المؤتمر حولها العناية بتربية الشباب تربية اسلامية شاملة ، والاهتمام بتدريس الثقافة الاسلامية في كل الجامعات ، وتنمية هذه الثقافة الاسلامية وفقا لمتطلبات العصر الحديث (٤) .

وهكذا أصبح تدريس الثقافة الاسلامية مطلباً ملحا ينادى به المهتمون بأمر الشباب ، وتجربة حية في عدد من الجامعات المحيطة بنا تدعونا الى تجاوز مرحلة التفكير ، وتشجعنا على اتخاذ قرار التطبيق ، على أن تبقى المقررات بناية فائقة .

وهأنذا أضع بين أيدي من يهمهم أمر حماية شبابنا ، وتخصيتهم ضد الانحرافات الفكرية المتطرفة ، أضع فلسفة ابن رشد من حيث هي أحد مداخل تدريس الثقافة الاسلامية لطلاب جامعاتنا ومعاهدنا المختلفة ، ذلك أن ابن رشد وآراءه الفلسفية ، بكل والفقيه أيضا هي من أنسب ما يمكن تقديمه لأبنائنا الطلاب في الظروف الراهنة ، لأن الفكر الرشدي يحمل في ثناياه من القيم ما نحن في ميسس الحاجة الى ترسيخه في ثقافة شبابنا .

تقوم فلسفة ابن رشد على نقد التعصب بشي صورة ، ومحاربة التطرف في جميع ضروبه ، سواء أكان ذا طابع الحسادى ، يستغث بالدين وأحكامه ، أم كان ذا طابع ديني غالى يسارع الى تكفير الناس بمنتهداتهم أو بذنوبهم . ولقد بذل ابن رشد جهدا كبيرا من أجل استئصال جذور التعصب ، ومقاومة ضيق الأفق ، والتخلص من الجهل وأستبابه ، ونقد التفكير الخرافى القائم على امانة العقل ، وتجاهل أحكامه وفوائده ، وليس ثمة وسيلة فعالة للتخلص من العصية أفضل من ترسيخ النزعة العقلية الواعية ، وقد كان ابن رشد يحرص أشد الحرص على تأكيد هذه المعاني في جميع كتاباته .

لقد أعلن ابن رشد أن الحكمة أو الفلسفة التي هي تناسج العقل لا تتعارض البتة مع الدين الذى هو ثمرة النقل ، وكتب في تأكيد هذا الأمر رسالته الشهيرة " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " ، حيث أثبت فيها وجوب موافقة العقل للشريعة ، وأنه من المحال أن تكون الشريعة مخالفة للحكمة ، أو أن تكون الحكمة مخالفة للشريعة ، وأن من يزعم أن احدهما مخالفة للأخرى ، فإنه لم يقف على كنههما بالحقيقة أى لم يقف على كنه

الشريعة ، ولا على كنه الحكمة ، وأن ، كما قد يبدو في الشريعة أنه رأى معانها للحكمة والعقل ، فهو رأى لما امتدح في الشريعة لا من أصلها ، وإنما رأى خطأ في الحكمة (٥) .

وحرص ابن رشد على مقاومة اللاحاد ، فقام بالرد على من أنكروا وجود الخلق ، وزعم أن هذا العالم إنما عن طريق الصدفة ، أو بالاتفاق (٦) ، وأكد أن أول المعرفة يجب أن يعرفها المكلف ، هي وجود الله تعالى ، وأن ذلك لا يكون إلا عن طريق العقل ، واستنكر بشدة ما زعمته بعض الفرق كالحنوية حين قالوا : أن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل ، أي أن الإيمان القلبي وحده يكفي . ويصف ابن رشد هذه الفرقة بأنها ضالة ، ذلك أنه يظهر من غير آية من كتاب الله ، أنه تعالى دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود الباري بأدلة عقلية (٧) .

ومن نفس المنظر العقلي عاب ابن رشد طريقة الصوفية في إثبات وجود الله لأنها غير عقلية ، وليست نظرية ، أي غير مركبة من مقدمات وأسس ، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند مجيئها من الموارض الشهوانية . ويقول ابن رشد - في نقده لهذه الطريقة الصوفية ، أنها ليست عامة للناس بما هم ناس ، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار ، وتبني على طرق النظر العقلي (٨) .

والنظر العقلي الدائم يوقظ في الإنسان الروح النقدية ، فلا يسلم صحة رأى - مهما كان شائعا - إلا بعد تحقيق وفحص . وكان ابن رشد صاحب روح نقدية فاحصة (٩) ، كما كان حريصا على تسمية هذه الروح لدى قرائه ، فلم يقتنع بطريقة الأشاعرة في البرهنة على وجود الله ، على الرغم من انتشار المذهب الأشعري وكثرة أتباعه ، إذ ليست الكثرة تستلزم دائما الصواب . لقد رفض ابن رشد طريقة الأشاعرة التي تعتمد على دليل حدوث العالم ، لأنها - في نظره - لا تصلح للجمهور من حيث أنها تتناقض مع الفطرة ، ولا يقتنع بها العلماء من حيث أنها غير برهانية ، فليست تصلح للعلماء ، ولا للجمهور (١٠) . وكذلك انتقد ابن رشد دليل

(٥) ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق د. محمود قاسم ، القاهرة ، الأنجلو ، ١٩٥٥ ، ص ١٨٤ - ١٨٥

(٦) السابق ، ص ٢٠٠

(٧) السابق ، ص ١٣٤

(٨) السابق ، ص ١٤٩

(٩) راجع د. محمد عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٠

(١٠) مناهج الأدلة ، ص ١٣٧

الأشاعة على التوحيد^(١١) ، لعموضه ، ولأنه يثير من الشبهات والمشكلات ما ليس ثمة ما يدعو الى اثارها .

ومما يتميز به ابن رشد أنه لم يكن يتعالى على جمهور الناس كسائر الفلاسفة ، بل على العكس كان يعنى بثقافة عامة الناس الثقافة المناسبة لهم ، من غير أن يشق عليهم بما يخوض فيه المتخصصون من مسائل عويصة ، وقد حفل كتابه « مناهج الأدلة » بما أطلق عليه « البراهين البسيطة » التي كلف الله بها الجميع من عباده ،^(١٢) ومن أجل هذا تقترح أن يدرس طلابنا في الجامعات - على اختلاف تخصصاتهم - بعض هذه البراهين البسيطة التي تضمنها كتاب « مناهج الأدلة » ، ذلك لأن هذه البراهين أو الطرق الشرعية - على حد قول ابن رشد - « اذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين :

أحدهما : أن تكون يقينية .

والثاني : أن تكون بسيطة غير مركبة ، أضى قليلة المقدمات ،^(١٣) .

أما إثارة المسائل الخلافية والتطرق الى تفاصيلها فأمر يرى ابن رشد أنه يجب ألا يصرح به للجمهور غير المتخصص ، اذ قد يعرض العقيدة للشك أو يثير حولها الشبهات ، « فتمزق الشريعة كلها »^(١٤) .

على أن الخلاف بين طريقة مخاطبة الجمهور وطريقة التعامل مع المتخصصين ، ليس خلافا في الكيف ، وإنما هو في الكم ، أى في التعمق في التفاصيل^(١٥) . والتعمق متاح لكل من تدرج في سلم المعرفة ، وصبر على ترقى درجاتها ، صعودا لاحتلال المنزلة العليا : منزلة العلماء .

وهكذا فإن تمييز ابن رشد بين ثقافة عامة الناس وبين علوم خواصهم لا يعنى أرستقراطية فكرية ، أو دعوة الى تعالي الصفوة أو أهل القمة على جمهور الناس ، ولكن غاية ما في الأمر هو التأكيد على أن الانتقال من الثقافة العامة الى المعرفة المتخصصة يقتضى اتباع منهج دقيق ينبغي أن يلتزم به من يسلك هذا الطريق .

(١١) السابق ، ص ١٥٧

(١٢) السابق ، ص ١٤٣

(١٣) السابق ، ص ١٤٨

(١٤) السابق ، ص ١٧٣

(١٥) السابق ، ص ١٥٣ - ١٥٤

ومن الواضح أن تنمية الجانب العقلاني في الإنسان إنما يشمر تقديرا للعلم في شتى تخصصاته وألوانه ، واحتراما للقوانين العلمية ومناهج البحث العلمي ، وهذا ما نلمسه لدى ابن رشد الذي انتقد طريقه أحد كبار الأشاعرة ، أعنى أبا المعالى الجويني في رسالته المعروفة بالنظامية ، لأنها تقوم على انكار الحقائق العلمية ، ذلك أن طريقته في اثبات وجود الباري تقوم على أن العالم بجميع ما فيه يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه فمن الممكن أن تنعكس حركاته رأسا على عقب ، فتصبح الحركة الشرقية غربية ، والغربية شرقية ، ومن الجائز مثلا أن يصعد الحجر الى أعلا ، بدلا من أن يسقط على الأرض . ويرفض ابن رشد هذه المقدمة التي يبنى عليها أبو المعالى دليله على وجود الله ، لأن هذه المقدمة تتضمن جهلا بالقوانين العلمية (١٦) ، وانكارا لقانون السببية الذي يقتضى وجود السببات عن الأسباب وهذا يتعارض مع مقتضى الحكمة والتدبير الالهي الذي يستلزم أن يكون كل شيء في هذا العالم قد قدر وفقا لنظام دقيق ، يستهدف تحقيق غايات محددة ، ويدل على العناية الالهية التي قد يكشفها ، أو يكشف جانبها منها الإنسان الذي أوتي قدرا من العلم والفهم . فعالم الفلك مثلا أقدر من غيره على معرفة مظاهر العناية الالهية في عالم الكواكب والأفلاك .

ففي كتاب « تلخيص ما بعد الطبيعة » يقول ابن رشد : « ان الشمس بين من أمرها أنها لو كانت أعظم جرما مما هي عليه ، أو أقرب مكانا ، لهلك أنواع النبات والحيوانات من شدة الحر ، وكذلك لو كانت أصغر جرما أو أبعد لهلك من شدة البرد ... وكذلك تظهر العناية في فلكها المسائل ظهورا بينا ، فانه لو لم يكن لها فلك مائل ، لما كان هناك صيف ولا شتاء ولا ربيع ولا خريف ، وهو بين أن هذه الأزمان ضرورية في وجود أنواع النبات والحيوان ... وأما القمر فأنره بين أيضا ... انه لو كان أعظم مما هو أو أصغر أو أبعد أو أقرب أو لم يكن نوره مستفادا من الشمس لما كان له هذا الفعل ... » (١٧) .

أما الأرض فانها لو كانت « بشكل آخر غير شكلها » أو في موضع آخر غير الموضع الذي هي فيه ، أو بقدر غير هذا القدر ، لما أمكن أن توجد فيها ، ولا أن نخلق عليها . وهذا كله محصور في قوله تعالى « ألم نجعل الأرض مهادا » (١٨) .

(١٦) مناهج الأدلة ، ص ١٤٤ - ١٤٥

(١٧) ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق د. عثمان أمين . القاهرة ، الحلبي ، ١٩٥٨ ، ص ١٦٠

(١٨) مناهج الأدلة ، ص ١٩٦

ان من ينكر هذه الحقائق العلمية ، والتوانين الطبيعية يعد في نظر ابن رشد كمن ينسكرك
جندا من جنود الله (١٩) .

والدليلان اللذان يقدمهما ابن رشد على وجود الله ، وهما دليل العناية ودليل الاختراع
يقومان على منهج العلوم الطبيعية ، أعنى الملاحظة والاستقراء ملاحظة أن جميع الموجودات في
العالم موافقة لوجود الانسان ، وأن هذه الموافقة من قبل فاعل حكيم ، واستقراء هذه الموافقة
وتتبعا في جميع الموجودات من جماد ونسبات وحيوان . يقول ابن رشد : « ولذلك وجب على
من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات » (٢٠) .

اذن دراسته اهم موضوعات العقيدة الدينية وهو معرفة الله تعالى عند ابن رشد لا تقوم على
جدل عقيم كما هو الحال لدى كثير من المتكلمين ، ولا التسليم أو التصديق القلبي ، أو الانتظار
في سلبية الى أن يتم الكشف والمشاهدة ، كما يعلن طائفة من المتصوفة ، وانما معرفة الله فتتح
أمام الانسان باب دراسة موجودات هذا العالم دراسة علمية فاحصة ، وكلما تعمق المرء في هذه
الدراسة العلمية ازدادت معرفته بالخالق وبقدرته وحكمته تعالى ، وهكذا تنتهي العاطفة الدينية ،
والتشوق الى معرفة الباري ، الى ازدهار العلوم الطبيعية والانسانية ، وبالتالي الى التقدم الحضارى .
وفي هذا المعنى يقول ابن رشد :

« كذلك الأمر في العالم كله ، فانه اذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر
الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة ، وسبب الليل والنهار ، وسبب الأمطار والمياه والرياح ،
وسبب عمارة أجزاء الأرض ، ووجود الناس فيها ، وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات ،
وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية ، وكذلك الماء موافقا للحيوانات
المائية ، والهواء للحيوانات الطائرة ، وأنه لنواختل شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود
المخلوقات التي هنا - علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء
العالم للانسان والحيوان والنبات باتفاق ، بل ذلك من قاصد قصده ، ومريد أرادته ، وهو الله عز
وجل » (٢١) .

وعلى الرغم من الأهمية الكبيرة للعلم ، فانه وحده لا يكفي من حيث هو معرفة نظرية ،
بل ينبغي أن يقترن العلم بالعمل ، أو أن ينتفع بالعلم في مجالات التطبيق العملي ، وهذا المبدأ
هو الذي حقق للحضارة الغربية المعاصرة ما وصلت اليه من تقدم وازدهار ، وبفضل هذا المبدأ

(١٩) السابق ، ص ٢٠٤

(٢٠) السابق ، ص ١٥٠ - ١٥١

(٢١) السابق ، ص ١٩٤ - ١٩٥

الذى دأبت حوله الفلسفة البرجماتية ، وصلت أمريكا الى ما وصلت اليه من تقدم حضارى ، وقد كان لمفكرى الاسلام فضل السبق فى التأكيد على أهمية اقتران العلم بالعمل خلافا للحضارة الاغريقية القديمة التى اتخذت شعارا لها : النظر للسادة والعبيد . أما عند ابن رشد ، فما كان أنفع فى العمل فهو أجدر ، وأما كان المقصود فى حق الجمهور هو العمل ، فإن المقصود فى حق العلماء هو العلم والعمل جميعا (٢٢) .

ويتجدد الحديث بين الحين والآخر عما يطلق عليه « الفزو الفكرى » او « الفزو الثقافى » ، ويختلف كتابنا المعاصرون حول مفهومه ويتباينون فى موافقهم منه ، فمنهم من يحذر من خطورته ، ومنهم من ينكر وجوده أصلا ، حتى أضحي من الضرورى الاجابة عن السؤال الآتى : « الفزو الفكرى وهم أم حقيقة (٢٣) ؟ » ويمكننا أن نشر على اجابة مستفيضة لدى ابن رشد عن هذا السؤال .

فمن ناحية انتفع فيلسوفنا بتراث الحضارات السابقة بصفة عامة ، وبالتراث اليونانى بصفة خاصة ، وبفلسفة أرسطوطاليس بصفة أخص بل لقد كان أعظم شارح للفلسفة الأرسطوطاليسية على الاطلاق ، حتى أن الرجل عرف فى أوروبا بلقب « الشارح » ، وقد كان لثقافته الواسعة العميقة وانتفاعه بألوان الفكر المختلفة أكبر الأثر فى خصوصية فلسفته ، وأوضح دليل يشهد بأن الانجاز الحضارى عمل تراكمى فى المقام الأول أى أن الازدهار الحضارى يقتضى الانتفاع بما وصل اليه السابقون ثم الاسهام بزيادة رصيد الأسلاف ، فيرفع صرح الحضارة ، وتخطو الانسانية خطوة الى الامام ، فى مجالات العلوم الطبيعية والبيولوجية والرياضية وتطبيقاتها .

ولكن من ناحية أخرى لا ينبغى أن يمس التطوير والتعديل ما ليس من شأنه التغير والتبديل ، أعنى العقيدة وأصولها ، فان شارح أرسطو العظيم لم يدنس العقائد التى ضمنها كتابه « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » بشئ خارجى غريب يعكر صفوها ، بل على العكس حاول جاهدا تخليصها من المؤثرات الغريبة والنظريات الدخيلة التى أقحمها فى مجال العقيدة المتكلمون كالاشاعرة ، والفلاسفة كابن سينا .



ألا تستحق هذه الفلسفة الرشدية أن يقف عليها طلابنا ضمن مقررات الثقافة الاسلامية التى تنادى بأهمية تدريسها ؟ أفلا يجد شبابنا فى هذه الفلسفة اجابات لأسئلة فى صدورهم ؟ أم تركهم فى حيرة يبحنون عما يروى ظمأهم للمعرفة ؟ وقد يجدون ضالتهم المنشودة لدى تجار الشريعة ، وأدعياء الدين ، ودعاة الارهاب ، حيث يقدمون للضحايا المتمطشين زادا فكريا مسموما .

(٢٢) السابق ، ص ١٨١

(٢٣) هذا هو عنوان الكتاب الذى كتبه الدكتور محمد عمارة .

قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت ، وابن رشد

بقلم

د. حامد طاهر

أستاذ الفلسفة بكلية دارالعلوم - جامعة القاهرة

قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت ، وابن رشد

يتوقف تقدير الدراسات الحديثة في الفلسفة الإسلامية الى حد كبير ، على استمرار عقد المقارنات بين كبار مفكريها من ناحية ، ثم بينهم وبين مفكرى العالم من ناحية أخرى (١) . ومن المعروف أن المقارنة بين فكرتين لشخصين مختلفين تساعد كثيرا على بيان قيمة كل منهما ، بالإضافة الى أنها تضع أيدينا على عناصر القوة والضعف فيهما ، وأخيرا فإنها تفتح الباب لأفكار أخرى جديدة ، قد تنبثق من وضعهما وجهها لوجه ، أو تحليلهما معا في اطار واحد .

وليس من الضروري - في مجال الدراسة المقارنة - أن تكون الفكرتان متشابهتين ، كما هو مشهور ، وإنما يمكن أن يتسع مجال المقارنة فيشمل الأفكار المتناقضة ، أو المضادة ، بل ان المقارنة في هذا الميدان الأخير ربما كانت أهم وأخصب ، سواء في نتائجها ، أو في أسلوب طرحها ، أو حتى مجرد لفت الأنظار اليها (٢) .

وانطلاقا من هذه المقدمات ، سوف ينحصر بحثنا هنا حول قضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة ، أو بين النقل والنقل . وهى في رأينا من أهم القضايا الحقيقية التى شغلت الفكر الإسلامى في عصوره السابقة (٣) ، (وما هو جدير بالإشارة أن هذه القضية قد عادت في شكل جديد لتفرض نفسها بقوة على المسلمين في العصر الحاضر) والمقارنة التى نقصدها تتعلق بشخصيتين متميزتين في تاريخ الفكر الإسلامى ، وهما ابن تومرت ، وابن رشد ، حيث يقدم كل منهما فكرة متعارضة تماما لفكرة الآخر .

وابن تومرت ، المتوفى سنة ٥٢٤هـ ، هو الزعيم الدينى الذى فوض دولة المرابطين ، وكان لحركته الإصلاحية القوية أثر كبير في قيام دولة الموحدين في المغرب والأندلس ، خلال النصف الأول من القرن السادس الهجرى . وإذا كان ابن تومرت قد توفى قبل أن يشهد قيام النظام

(١) تمت أمثال هذه المقارنات حتى الآن بين كل من الغزالي وديكارت ، وابن عربى وسبينوزا ، وأيضا ليبنتز ، والمعري ودانتى ، وابن رشد وتوماس الأكوينى ، الغارابى وأفلاطون .

(٢) في مجال الأفكار المتضادة نشير هنا الى أهمية المقارنة بين كل من الغزالي وابن رشد ، وابن عربى وابن تيمية ، والقاضى عبد الجبار والأشعرى .

(٣) انظر كتابنا : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، الفصل الرابع : المشكلات الحقيقية والمشكلات الراقفة ص ٩٣ دار هجر ، القاهرة ١٩٨٥

الدينى والسياسى الذى كرس حياته كلها من أجله ، فقد كان لتلمذه المباشر ، وماعده الأيمن عبد المؤمن (ت ٥٥٨ هـ) الفضل الأكبر فى تحقيق حلم أستاذه الراحل (٤) .

أما ابن رشد المتوفى ٥٩٥ هـ ، فهو الطيب ، والفقير ، والفيلسوف الشهير ، الذى استعان به ابن عبد المؤمن نفسه (٥) ، لكى يشرح مؤلفات أرسطو ، ويسط مراميها لقراء اللغة العربية . ومن المعروف أنه أدى مهمته باقتدار كبير ، وعلى يديه بلغت الفلسفة الاسلامية اقصى تطور لها فى العهد القديم .

وعلى الرغم من أن ابن رشد قد نشأ ، وتكون ، وطارى سمعته فى عهد دولة الموحدين ، فاننا نجده يختلف اختلافا أساسيا مع مؤسس الدولة الروحية . ابن تومرت ، حول تلك القضية الهامة ، والخاصة بالعلاقة بين الفلسفة والشريعة - وهذه احدى مفارقات المقارنة من الناحية التاريخية !

وفى عرضنا لهذا الموضوع ، سوف تتبع منهجا محددا وواضحا فى الوقت نفسه ، وذلك بأن نعرض أولا لفكرة ابن تومرت عن العلاقة بين الفلسفة والشريعة ، ثم تتبعها بفكرة ابن رشد عن نفس الموضوع ، معتمدين أساسا على نصوص كل منهما ، بعد تصنيفها ، ووضعها فى نسق منهجى متطور (٦) ولن يكون تدخلنا فى مرحلة عرض الأفكار الا بالقدر الذى نشير فيه الى مواطن القوة أو الضعف ، ومن واقع المقاييس التى استخدمها كل من المفكرين . وأخيرا سوف نعقب بخاتمة تشمل على نتيجة المقارنة ، وهى مجموع الملاحظات التى قمنا بتسجيلها أثناء البحث ، أو برزت - كما سبق أن أشرنا - نتيجة لوضع الفكرتين فى اطار واحد ، وتحليلهما معا .

(٤) من أفضل مظاهر باللغة العربية عن ابن تومرت : حياته ومذهبه كتاب د . عبد المجيد النجار بعنوان « المهدي بن تومرت دار الغرب الاسلامي ، بيروت ١٩٨٣ - وهو عبارة عن رسالة دكتوراة نوقشت فى جامعة الأزهر بإشراف د . عبد الفتاح بركة .

(٥) هو أبو يعقوب يوسف (ت ٥٨٠ هـ) الذى طلب من طبيبه الخاص ابن طفيل أن يبحث له عن شخص مؤهل لتلخيص وتقريب نصوص أرسطو المترجمة الى اللغة العربية ، فقدم له ابن رشد ، الذى ظل مقربا لديه ، ولدى خلفه أبى يوسف يعقوب ، المنصور (ت ٥٩٥ هـ) .

(٦) اعتمدنا فى استخلاص فكرة ابن تومرت على مجموع كتبه ورسائله الذى نشره لوسيانى Luciani بالجزائر سنة ١٩٠٣ م ، وكتب له مقدمة ضافية المستشرق جولديزير - وسوف نشير اليه خلال بحثنا باسم « مجموع ابن تومرت » ، بعد تحديد عنوان الرسالة لمستم منها النص . أما ابن رشد ، فقد كان مصدرنا الأساسى فى استخلاص فكرته كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق د . محمد حمارة ، دار المعارف ١٩٧٢ ، مع الاستثناس بكتابه الآخر « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ، تحقيق وتقديم د . محمود ناسم . مكتبة الانجلو - القاهرة ١٩٦٩

(أ) فكرة ابن تومرت :

يرى ابن تومرت أن الشريعة كان قائم بذاته ، مستقل تماما عن العقل الانساني ، وبالتالي فان ثبوتها لا يتوقف بحال من الأحوال على أحكام هذا العقل ، وبراهينه الخاصة به . وهو يستدل على أن الشريعة لا تثبت بالعقل بأربعة أدلة ، هي على النحو التالي :

الدليل الأول :

أن العقل ليس فيه الا الامكان والتجويز . وهما شك . والشك ضد اليقين . ومحال أخذ الشيء من ضده .

وهذا معناه أن الشريعة ، التي هي يقين خالص ، لا ينبغي أن تعتمد في ثبوتها على قوانين العقل ، التي قد تشتمل على نوع من الشك .

الدليل الثاني :

أن ضرورات العقل لا تخرج عن ثلاثة أحكام : واجب ، وجائز ، ومستحيل . وبما أن العبادات - التي هي ركن أساسي من الشريعة - ليست من قبيل الواجب العقلي ، ولا هي من قبيل المستحيل ، فلم يبق الا الجائز . ومن المعروف أن الجائز يؤدي أحيانا الى التمانع . واذن فلا يمكن أن يعتمد جزء أساسي من الشريعة على مبدأ الجواز الذي يؤدي الى التمانع .

الدليل الثالث :

ان أعيان الأشياء - من وجهة النظر العقلية البحتة - كلها متساوية ، وبالتالي فان بعضها ليس أحق بالاباحة من البعض الآخر . وكذلك الحال بالنسبة الى الخطر . واذا تساوت تمانعت ، واذا تمانعت بطلت .

الدليل الرابع :

ان الله تعالى مالك الأشياء . وهو يفعل في ملكه ما يريد ، ويحكم في خلقه كما يشاء . وبالتالي فليس للعقل الانساني (المخلوق) أن يحكم على أفعال الله (الخالق) ، أو على أحكامه^(٧) .

ثم يهاجم ابن تومرت رأى القائلين بأن العقل يعتبر مصدرا مستقلا للحكم على الأشياء بالحسن والفتح . ومن الواضح أنه يقصد بذلك المعتزلة . يقول : « وذهب آخرون الى الاستبطان من عقولهم ، وتحسين الأشياء على ما أدتهم اليه ، وجعلوا آقيسة في الشرع عدولا منهم عن الحق » (٨) .

وهو يقرر في حسم أن الشريعة كلها منحصرة في مجموعة من المصادر ، التي يطلق عليها « أصولا أو فروع » . وهذا معناه أنه لا حاجة أبدا لتدخل العقل الانساني في أمور الشريعة ، التي تتحدد - لديه - في عشرة أصول ، هي على النحو التالي :

- ١ - أمر الله (تعالى) .
- ٢ - نهى الله (تعالى) .
- ٣ - خبره (تعالى) بمعنى الأمر .
- ٤ - خبره (تعالى) بمعنى النهى .
- ٥ - أمر الرسول (ص) .
- ٦ - نهى الرسول (ص) .
- ٧ - خبر الرسول (ص) بمعنى الأمر .
- ٨ - خبر الرسول (ص) بمعنى النهى .
- ٩ - فعل الرسول (ص) .
- ١٠ - إقراره (ص) .

وأما فروع الشريعة ، فتمثل في الأحكام الخمسة التالية :

- ١ - الواجب .
- ٢ - المنسوب .
- ٣ - المحظور .
- ٤ - المكروه .
- ٥ - المباح (٩) .

(٨) المصدر السابق . نفس الصفحة .

(٩) السابق ، ص ١٦٤ .

وليس معنى كون الشريعة منحصرة في تلك الأصول العشرة والفروع الخمسة ، أنها لا تؤخذ الا من القرآن الكريم ، والسنة النبوية وحدهما ، وانما يوجد الى جوار هذين المصدرين الأساسيين : الاجماع ، والقياس . لكن ابن تومرت يذهب الى أن كلا من الاجماع والقياس متضمن أيضا في المصدرين السابقين :

أما الاجماع فهو داخل تحت الأمر في قوله تعالى : (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) (١) ، وأما القياس فعلى قسمين : صحيح وفاسد . وأغلب القياس الفاسد متعلق بالعقل . أما القياس الصحيح (وتعريفه لديه : تساوى الفيرين في الحكم) فهو القياس الشرعى ، المستمد أساسا من الشريعة ، والمحكوم بمجموعة من الشروط ، تضمن لأحكامه أن تظل ، هى أيضا ، في حدود الشرع (١) .

وبالنسبة الى مسألة توقف الايمان على التصديق العقلى ، يعرض ابن تومرت لسؤال يقول :

- ما الدليل على وجوب العبادة ؟

وهو يجيب عن هذا السؤال بسلسلة من الشروط المترتب بعضها على بعض ، والتي يتبين منها أن الايمان يتوقف على العلم ، ولكن العلم نفسه يعود فيتوقف على ورود الشرع . يقول ابن تومرت :

- ١ - العبادة لا تصح الا بالايمان والاخلاص ،
- ٢ - ولا يصح الايمان والاخلاص الا بالعلم ،
- ٣ - ولا يصح العلم الا بالطلب ،
- ٤ - ولا يصح الطلب الا بالارادة ،
- ٥ - ولا تصح الارادة الا بباطع يعث عليها (والباطع هو الرغبة والرهبة) ،
- ٦ - والرغبة والرهبة بالوعد والوعيد ،
- ٧ - والوعد والوعيد بالشرع ،

(١٠) سورة النساء ، من الآية ٥٩

(١١) رسالة الشريعة والعقل ، مجموع ابن تومرت ، ص ١٦٥ . وقد لخاض ابن تومرت فى موضوع القياس .

٨ - والشرع بصدق الرسول ،

٩ - وصدق الرسول بظهور المعجزة ،

١٠ - وظهور المعجزة بأذن الله تعالى ، (١٢) .

وهو يؤكد أن هذه الشروط ، المترتب بعضها على بعض ، ضرورية لصحة العبادة ، لأنه لا يتوصل إلى العبادة إلا بها « وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب - فاسم العبادة يتناول ما ذكرناه من الشروط المتقدمة ، ولا تصح إلا بها ، ومتى احتل شرط منها احتلت العبادة بأسرها ، ومهما وضع شرط منها في غير موضعه تناقض جميعها واحتل تركيبتها - وافترار بعضها إلى بعض معلوم بالضرورة ، (١٣) » .

لكن ابن تومرت يعود فيدرك أن اعتراضا قويا يمكن أن يوجه إلى الأساس الذي بنى عليه هذه الشروط .. وهو المتمثل في السؤال التالي :

- هل يجب على الإنسان العلم قبل الإيمان ، أم الإيمان قبل العلم ؟ وبعبارة أخرى : ان التصديق بصحة المعجزة للرسول (وهو الشرط الأول في سلسلة الشروط التي وصفها ابن تومرت) يتوقف على استخدام العقل ، مع أنه جعل العبادة ، في نهاية الأمر ، تتوقف على الإيمان !!

ويشير ابن تومرت إلى أن هذه القضية من القضايا التي دار حولها نزاع كبير ، وافترق الناس بسببها إلى طوائف : « فذهب طائفة منهم إلى أن أول الواجبات النظر ، وذهب آخرون إلى أن أول الواجبات الإيمان ، وذهب آخرون إلى أن أول الواجبات العلم ، وقال آخرون : الإرادة .. وكل يقيم حجة ، وينصب دليله ، ويدفع قوله ، ويتقنض دليله .. والمعجب كل المعجب من عدولهم في ذلك عن الطريق ، وخروجهم عن سبل التحقيق ، وتسووغهم الخلاف فيما لا يجوز فيه الخلاف ، (١٤) » .

ومع ذلك ، فهو يورد للمعتزلة بالذات قولاً مفصلاً يصفه بأنه : « شبهة إيهام ، له خطورته على المستوى العقلي والديني معا » يقول : « ثم ان المعتزلة تسامروا وأعملوا أنكارهم ، ودققوا ، وأتوا إلى هذا النظام ، فألقوا فيه شبهة إيهام ، وقالوا :

(١٢) رسالة العبادة ، مجموع ابن تومرت ، ص ٢٢٠ ، ٢٢١

(١٣) السابق ، ص ٢٢١

(١٤) السابق ، ص ٢٢٢

- ثم تفصلون عن قول هذا السائل : « ثم أوجبتم على العبادة » ؟ أبديت أم بغير دليل ؟

فان قلتم : بغير دليل ، فقد تحكمت على ، ولست بأولى بالتحكم على منى عليكم .

وان قلتم : بدليل - فان ذلك الدليل لا يخلو من أن يكون سمعيا أو عقليا .

فان قلتم : عقليا - فالمقل لا يوجب شيئا ، وليس منه الا تعارض الامكانين والتجويز ، والتجويز تشكيك ، والشك لا يوجب شيئا .

وان قلتم : بالسمع - فالسمع ، من جاء به ؟

فان قلتم : الرسول - فيماذا يعلم صدق الرسول ؟

فان قلتم : بظهور المعجزة - فهل يجب على النظر في المعجزة أم لا ؟

فان قلتم : يجب - فهل يجب بالمقل ، أم بالسمع ؟

فان قلتم : بالمقل - فالمقل لا يوجب شيئا ، اذ ليس فيه الا ما تقدم من تعارض الامكانية والتجويز .

وان قلتم : بالسمع - فمن جاء بالسمع ؟

فخرجوا من هذا الى التسلسل والمحال ، وبنوا هذا الدور على التليس والتعطيل ، حتى ضل به كثير من الناس ، وذهبوا الى أن العقل يقبح ويحسن ، (١٥) .

والواقع أن ابن تومرت يعترف بصعوبة القضاء على تلك الشبهة التي أوردها المعتزلة ، فيقول : « وهذه الشبهة التي ألقوها عسيرة المخرج ، صعبة المسلك - الا عند المحققين الذين عرفوا قواعدا ، ومن حيث المدخل اليها » (١٦) . وهكذا فانه يتصدى للرد عليها نظرا لأهميتها ، وخطورة النتائج التي تترتب عليها ، فان سؤالهم ، على ما بنوه عليه ، يلزم فيه الدور ، ويؤذن بطلان الشرع ، ووجوب العبادة ، (١٧) .

وانه لكي تزول تلك الشبهة ، ينبغي أن يقدم لها بمقدمات تبين أن الدين أمر ضروري ، يرجع أصله الى تقدير الله في الأزل ، ثم تنفيذ هذا التقدير في موعده المحتوم ، ويشكله

(١٥) السابق ، ص ٢٢٣ ، ٢٢٤

(١٦) السابق ، ص ٢٢٣

(١٧) السابق ، ص ٢٢٣ ، ٢٢٤

المرسوم سلفا ، من غير أن يكون هناك أى اختيار للمكلفين بتبليغه (سواء كانوا بشرا أو ملائكة) في دفعه : وذلك بأن يقال : وان السائل عن وجوب العبادة : هل هي بالسمع أم بالعقل ؟ - لا يخلو من أن يكون كافرا ، أو موحدا عارفا : فان كان كافرا ، فلا كلام فيها معه ، حتى يعرف الوجدانية ، ويثبت الربوبية ، ثم اذا أثبت الربوبية ، وعلم الوجدانية ، فلا يخلو من أن يكون : مكابرا أو مسترشدا^(١٨) .

فان كان مكابرا سقطت مكالته .

وان كان مسترشدا قيل له : اعلم أن الباري (سبحانه) قدر في أزليته أن يظهر أشياء على ما يشاء ، ولا بد من ظهورها على ما قدرها ، وأن قضاءه وقدره لا يتغير .

وأنه قدر في أزليته أن يعث رسولا الى قوم من عبيده في زمن قدره وعلمه ، وأنه يظهر أحكاما وشرائع على يديه ، ويظهر معجزة تدل على صدقه ، وأنه لما بلغ الوقت الذي أراده وعلمه وقدره بعث واسطة الى هذا الرسول ، وهو جبريل ، عليه السلام ، من غير اختيار لجبريل فيما أمره الله ، فأمره أن يبلغ رسوله ما أمره بتبليغه من الشرائع والأحكام الى عبيده ، فامتثل جبريل ما أمر به ، من غير استطاعة له في دفعه ، ولا اختيار له في رده ، فبلغ الرسول ما أمر بتبليغه ، فعلم الرسول ذلك ، وامتثل ما أمر به من غير استطاعة له في دفعه ، ولا اختيار له في رده .

ثم قال : يارب ، هؤلاء القوم الذين بعثتني اليهم لا يعلمون صدق ما أقول . . . فقال (تعالى) : انما عليك البلاغ ، وأنا أظهر عني يدك دلالة تدل على صدقك ، فبلغ الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، هذه الأحكام ، على حسب ما أمر به ، وتقرر وجوبها من قبل الله (سبحانه) على ما علمه ، وقدره ، وأراد . . .

فلا حجة للخلق في دفعها ، ولا استطاعة لهم على ردها بعد تقررها وظهورها .^(١٩) .

ومن الواضح أن ابن تومرت يقيم اثبات الشريعة هنا على مبدأ الضرورة ، الذي يخضع خضوعا كاملا للإرادة الالهية ، دون أن يظهر فيه - سلبا أو ايجابا - أى دور للعقل الانساني .

ولا يسعنا الا أن نختلف مع ابن تومرت في رفضه القاطع لمحاولة اقناع الكافر بأساس الشريعة . فلا شك أن الدليل العقلي يمكنه أن يقوم - هنا - بدور هام ، يضاف الى دلالة المعجزة ، التي تعتبر أيضا - في التحليل الأخير - دلالة عقلية خالصة .

ولا ندرى لماذا أغفل ابن تومرت الآيات القرآنية الكثيرة التي دعت الكفار والمشركين والناس جميعا الى النظر ، والتأمل ، والاعتبار في ملكوت السماوات والأرض ، لاستنباط النتيجة العقلية من وراء ذلك كله ، وهي اثبات الخالق ، الواحد ..

ومهما يكن من شيء ، فإن ابن تومرت يبدو أنه قد شعر بضعف مبدأ الضرورة السابق ، كأساس كاف لاثبات الشريعة ، فحاول أن يستخرج منه بعض الأصول العقلية التي يمكن أن تلخصها فيما يلي :

١ - امكان وجوب الشريعة ، وفائدته - كما يقول ابن تومرت - استحالة تكليف الناس بما لا يطاق .

٢ - ان تكليف الله (تعالى) للناس ليست بموقوف على اختيارهم .

٣ - ان أفعال الله (تعالى) ليست بموقوفة على علم الناس بالغيب وانه يفعل في ملكه ما يشاء .

٤ - ان الباري (سبحانه) واحد في ملكه ، وليس له شريك في خلقه .

٥ - انه لا استطاعة للناس في التوصل الى معرفة الغيب - الا بواسطة .

٦ - ان تلك الوسطة لا بد لها من اظهار ما أمرت باظهاره .

٧ - انه لا يقبل من الوسطة الا بدليل (= بمعجزة) .

٨ - امكان النظر في المعجزة ، التي أظهرها الله (تعالى) للدلالة على صدق رسوله .

وهكذا يضطر ابن تومرت الى الاعتراف بإمكان النظر (العقلي طبعاً) في دلالة المعجزة على صدق الرسول . لكنه لا يريد للعقل الانساني أن يخطو أبعد من ذلك . فبمجرد يقينة من دلالة المعجزة على صدق الرسول ، تلزمه الطاعة الكاملة لكل ما يجيء به . يقول : « والدلالة مستند صدق الرسول ، لا أنها مستند وجوب الأحكام .. فاذا ظهرت الدلالة على صدق الرسول ، فمن أعرض حيثذله العقاب ، ومن أجاب وامثل فله الثواب . فيكون حيثذ في حق الرسول في قبول ما جاء به ، وأن لا استطاعة لنا على دفعه ،

كالرسول في حق جبريل ، عليه السلام ، لما جاء به ، وتبين له الحق امتل ، ولم يستطع دفعا ، ولا أمكنه اختيار ، فكذلك نحن معه (عليه السلام) : لا نستطيع دفعا لما جاء به ، ولا اختيار لنا فيه . وهذا معلوم بالضرورة ، لا ينكره مشرع ، ولا يدفعه إلا مبتدع ، (٢٠) .

ولمزيد من التوضيح ، يقدم ابن تومرت مثالا على ذلك ، فيقول : لو أن ملكا من ملوك الدنيا ، جليل القدر ، عظيم الخطر ، مطاع الأمر ، بعث إلى رعيته رسولا بكتاب يتضمن أمره ونهيه ، مع معرفتهم بتأني ذلك منه ، وتكليفه لهم ما شاء ، ومعه خاتمه (الذي لا ينسب إلا إليه ، ولا يمكن وجود مثله عند غيره ، ولا يعطيه إلا علامة ودلالة على صدق رسوله) وكانت هذه الأمارات الثلاث من أمر هذا الخاتم معلومة عندهم ، مقطوعا بها على صدقه .

فلما بلغ إليهم الكتاب ، وعلموا ما فيه قالوا له : ان الأوامر متأية من الملك : ونحن لا تعلم صدقك إلا بدلالة تدل عليه ، فأخرج لهم الخاتم ، فحين رأوه علموه ، وتحققوا أنه خاتمه الذي لا يظهره إلا دلالة على صدق رسوله ، فتقرر عند ذلك تكليفهم ، وتأكد تحقيقهم ، وصح يقينهم .

وهذا المثل ظاهر لاخفاء به عند ذوى النهى :

فمثال الملك مثال الباري (سبحانه ، وله المثل الأعلى) .

ومثال رسوله الملك مثال الرسول ، عليه السلام .

ومثال كتاب الملك مثال الرسالة .

ومثال الخاتم مثال المعجزة .

فاستاد صدق الرسول إلى ظهور الخاتم .

واستاد صحة الكتاب إلى صدق الرسول .

فاذا علمت صحة الكتاب وجب التصديق بما فيه ، وامثال ما تضمن من الأمر والنهي (٢١) .

(٢٠) السابق ، ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

(٢١) السابق ، ص ٢٢٧ .

لكننا نلاحظ أن المثال نفسه الذي أورده ابن تومرت يحتوى على نقطة تظل في حاجة لتفسير : وهي أن رعية الملك يعرفون الملك بالفعل ، أو كمال قال بالضبط « مع مرقهم بتأتى ذلك منه ، وتكليفه لهم ما شاء ، واذن قلتم يبق لهم الا مجرد التأكد من أن هذا الشخص المبعوث اليهم هو رسول الملك حقا .. أما بالنسبة الى موضوع اثبات الشريعة عن طريق المعجزة وحدها ، فالأمر مختلف ، لأن الناس في هذه الحالة يجهلون مصدرها ، وهم قبل كل شيء بحاجة الى تزويدهم بدليل يؤكد لهم وجوده . ومن الممكن أن هذا الدليل ، كما يكون معجزة ، حسية أو عقلية ، نازلة من السماء ، فقد يكون أيضا برهانا ينبع من العقل الانساني ، ويصبح ملزما له .

والواقع أن ابن تومرت يجد نفسه - في نهاية الأمر - مدفوعا الى الاعتراف بدور العقل الانساني ، وخاصة في مجال معرفة الله تعالى ، لكنه يقلص هذا الدور الى أقل قدر ممكن ، وذلك عن طريق ما يسميه بالضرورة العقلية ، وهي البادى الأولية التي لا يتطرق الشك اليها ، ولا يمكن للعقل دفعها .

وهذه الضرورة على ثلاثة أقسام : واجب ، وجائز ، ومستحيل .

فالواجب : ما لا بد من كونه - كافتقار الفعل الى الفاعل .

والجائز : ما يمكن أن يكون ويمكن ألا يكون - كنزول المطر .

والمستحيل : ما لا يمكن كونه - كالجمع بين الضدين^(٢٢) .

وينتهي ابن تومرت الى أن « هذه الضرورة مستقلة في نفوس العقلاء بأجمعهم : استقر في نفوسهم أن الفعل لا بد له من فاعل ، وأن الفاعل ليس في وجوده شك . ولذلك فبه الله ، تبارك وتعالى ، في كتابه ، فقال : « أفي الله شك ، فاطر السماوات والأرض »^(٢٣) . أخبر تعالى أن فاطر السماوات والأرض ليس في وجوده شك . وما اتفق عنه الشك وجب كونه معلوما ، فثبت بهذا أن الباري ، سبحانه ، يعلم بضرورة العقل »^(٢٤) .

تلك هي فكرة ابن تومرت التي تبدو فيها الدعوة قوية الى الاعتماد الاسامي على الشريعة ، ككيان قائم بذاته ، ومتضمن لأدلتها وبراهينه الشرعية ، والتي يعضل عدم اللجوء الى غيرها . وإذا

(٢٢) السابق ، ص ٢٢٨

(٢٣) سورة ابراهيم ، الآية .

(٢٤) رسالة العقيدة . مجموع ابن تومرت ، ص ٢٣٠

كان للعقل الانساني دور ما في بعض المراحل ، فانه دور بسيط جدا ، لأن الشريعة قد احتوت على كل ما يلزم الانسان المؤمن ، سواء من أدلة التصديق ، أو أوامر التكليف ، وحدود النهي .
وخلاصة الأمر أن ابن تومرت يكاد يصدر عن المسلمة التالية :

ما الداعي الى اللجوء الى العقل الانساني الذي قد يخطئ ؟

ونحن بين أيدينا الشريعة ، وهي في كل الأحوال صواب ١٩

(ب) فكرة ابن رشد :

يعد ابن رشد بحق من أبرز فلاسفة المسلمين الذين تناولوا قضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة ، أو بين العقل والنقل ، بل انه يعد كذلك من أبرز من قدموا لها حلولاً واضحة ومحددة . وفي رسالته المركزة جداً « فصل المقال » التي خصصها أساساً لهذه القضية ، يحدد ابن رشد الغرض منها في محاولته الاجابة عن السؤال التالي :

— هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق : مباح بالشرع ؟

أم محظور ؟

أم مأمور به (على جهة التدب أو على جهة الوجوب) (٢٥) ؟

وفي البداية يعرف ابن رشد « فعل الفلسفة » بأنه : النظر في الموجودات ، واعتبارها ، من جهة دلالتها على الصانع (أي من جهة ما هي مصنوعات) (٢٦) .

والواقع أنه بهذا التعريف يتلور مفهوم « الفلسفة الاسلامية » ، ويصح له اطاره الخاص . فهي ليست فلسفة الحادية خالية من فكرة الله (كما في الفلسفة الاغريقية ، ولدى أرسطو بصفة خاصة) ، كذلك فانها ليست فلسفة اشراكية ، تصدد فيها الآلهة (كما عند التنسوية وغيرها من الديانات الشرقية القديمة) ولكنها فلسفة توحيدية ، تقوم على الايمان بالله ، وتسمى — بناء على توجيهات الشرع نفسه — الى اثبات وجود خالق هذا الكون ومبدعه ، عن طريق تأمل الموجودات ، واعتبارها بواسطة العقل « فان الموجودات انما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها ، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم » (٢٧) .

(٢٥) فصل ابن المقال لابن رشد ص ٢٢ ، ص ٢٣٠.

(٢٦) السابق ، نفس الصفحة .

(٢٧) السابق ، نفس الصفحة .

وبهذا المعنى سوف تصبح الفلسفة الإسلامية عبارة عن أسلوب في البحث أو منهج في الاستدلال ، أكثر من كونها بناء مذهب يحتوى على عدد من النظريات •

فإذا رجعنا الى الشرع ، وجدناه - كما يقول ابن رشد - قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل ، وتطلب معرفتها به ، وذلك بين في أكثر من آية من كتاب الله ، تبارك وتعالى ، مثل قوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الأبصار) (٢٨) • وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي ، أو العقلي والشرعي معا •

ومثل قوله ، تعالى (أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله منه شيء) (٢٩) • وهذا نص بالبحث على النظر في جميع الموجودات •••

وقال ، تعالى (أفلا ينظرون الى الأبل كيف خلقت ، والى السماء كيف رفعت) (٣٠) ، وقال (ويتفكرون في خلق السماوات والأرض) (٣١) الى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرة (٣١) •

ومن هذه الآيات وغيرها ، يستخرج ابن رشد الاستدلال الآتى :

- اذا تقرر أن الشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها •

- وكان الاعتبار ليس شئنا أكثر من (استبطاء المجهول من المعلوم ، واستخراجه منه) وهذا هو القياس •

فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي (٣٢) •

واذا جاز لنا أن نتوقف هنا قليلا لتناقض تلك الفكرة ، فالتا نقول : ان حصر مصطلح الاعتبار (أو النظر) القرآني في القياس العقلي وحده فيه تضيق شديد • فالنظر والاعتبار الوارد ذكرهما كثيرا في القرآن الكريم أوسع بكثير من ذلك النسق المنطقي المتمثل في القياس العقلي وحده : فبعض هذا النظر حصي ، يقترب من الواقع ويكاد يلمسه ، وبعضه ذوقي يتفعل بالواقع ، ويعيش من خلاله تجربته الدينية ، بل ان بعضه يأخذ شكل الحوار مع شخص آخر (٣٣) • ولا شك في أن طرق التصديق متعددة ، وأساليب الايمان متفاوتة ، لذلك فالتا

(٢٨) سورة الحشر ، الآية ٢

(٢٩) سورة الأعراف ، الآية ١٨٥

(٣٠) سورة آل عمران ، الآية ١٩١

(٣١) فصل المقال ، ص ٢٢ ، ٢٣

(٣٢) السابق ، ص ٢٣

(٣٣) تلفت النظر هنا الى قوله تعالى (قل انما أعظكم بواحدة ام تقوموا لله مثنى

وفرادى ثم تتفكروا ٠٠) سورة سبأ ، الآية ٤٦

نرى أن منهج القياس العقلي يصلح تماما أن يكون طريقا من طرق الاعتبار ، ولكنه بالتأكيد ليس هو الطريق الوحيد .

ومهما يكن من شيء ، فإن ابن رشد يمضي حاسما في استنتاجاته ، فيقول : « إذا كان الشرع قد حث على معرفة الله ، تعالى ، وسائر موجوداته بالبرهان - وكان من الأفضل ، أو الأمر الضروري ، لمن أراد أن يعلم الله ، تبارك وتعالى ، وسائر الموجودات بالبرهان ، أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي ، والقياس الخطابي ، والقياس المغالطي - وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك : ما هو القياس المطلق ؟ وكم أنواعه ؟ وما منها قياس ، وما منها ليس بقياس - وذلك لا يمكن أيضا إلا ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركبت ، أعني : المقدمات وأنواعها » (٣٤) .

ومضى هذا أن الشخص الذي يمثل لأمر الله تعالى بالنظر والاعتبار في مخلوقاته ، ينبغي عليه - تبعا لاستدلال ابن رشد - أن يبدأ بدراسة « علم المنطق ، الأرسطي ! » وقد أدرك ابن رشد بالفعل خطورة مثل هذا الاعتراض ، فأسرع بإيراده ، والرد عليه :

« وليس لقاتل أن يقول : إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة ، إذ لم يكن في الصدر الأول ، فإن النظر أيضا في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يرى أنه بدعة » (٣٥) .

وهكذا يقيم ابن رشد مشابهة بين القياس العقلي والقياس الفقهي باعتبار أن كلا منهما آله ضرورية لاكتساب المجهول من المعلوم : « فانه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس (أنواع القياس) الفقهية على أنواعها ، وما منها قياس ، وما منها ليس بقياس - كذلك يجب على الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه » . بل هو أخرى بذلك » (٣٦) .

وبعد أن يقرر ابن رشد أن الشرع يوجب النظر في « القياس العقلي وأنواعه » ، يدعو إلى تلمس معرفته عند الحاذقين فيه ، وهم الفلاسفة القدماء ، حتى وإن كانوا على غير ملة الاسلام : « وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك ، فبين أنه يجب علينا أن نستمع على ما نحن بسنيله - بما قاله من تقدمنا في ذلك » .

(٣٤) فصل المقال ، ص ٢٤

(٣٥) السابق ، ص ٢٥

(٣٦) السابق ، ص ٢٦

ومسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة ، فإن الآلة التي يصح بها التزكية ، لا يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة ، أو غير مشارك ، إذا كانت فيها شروط الصحة . وأعني بغير المشارك : من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل مسفة الاسلام ، (٣٧) .

وبالطبع ، يقصد ابن رشد العمل الكبير الذي قام به أرسطو وشارحوه في مجال علم المنطق . لكنه يصرح بأننا ينبغي ألا تتبع القدماء اتباعا خالصا بدون الفحص عما قالوه ، وذلك لمعرفة الحق منه والتمسك به ، والوقوف على الزائف فيه واجتنابه . يقول ابن رشد : « يجب علينا ان ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظرا في الموجودات ، واعتبارا لها ، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن نتظر في الذي قالوه من ذلك ، وما أثبتوه في كتبهم :

فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم ، (٣٨) .

ويشير ابن رشد الى أن الدين والفلسفة يلتقيان في هدفهما البعيد ، وهو اعتبار الموجودات للتيقن من وجود الصانع ، بل انه يصف بالجهل والبعد عن الله أولئك الذين يصدون المؤمنين القادريين على البحث الفلسفي عن ممارسته ، والاشتغال به ، يقول : « فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاها في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر من كان أهلا للنظر فيها (وهو الذي جمع أمرين : أحدهما ذكاء الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية) فقد صد الناس على الباب الذي دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدى الى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل ، والبعد عن الله ، (٣٩) .

أما الادعاء بأن الفلسفة قد تجلب الضرر على بعض العقول ، ولذلك ينبغي أن نمنعها عن الجميع ، فهو ادعاء لا يستند الى أساس صحيح ، « فليس يلزم من أنه ان غوى غاوى بالنظر فيها ، وزل زال :

اما من قبل نقص فطرته ،

(٣٧) السابق ، نفس الصفحة .

(٣٨) السابق ، ص ٢٨

(٣٩) السابق ، ص ٢٨ ، ٢٩

وأما من قبل سوء ترتيب نظره فيها ،

أو من قبل غلبة شهواته عليه ،

أو أنه لم يجد معلما يرشده الى فهم ما فيها ،

أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه ، أو أكثر من واحد ،

- أن نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها ،

بل نقول : ان مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو أهل لها ، من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يظن بهم أن ضلوا من قبل نظرهم فيها ، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد المذنب حتى مات من العطش ، لأن قوما شرعوا به فماتوا ++ فان الموت عن الماء بالشرق أمر عارض ، وعن العطش أمر ذاتي وضروري (٤٠) .

ولا شك أن ما عرض لابن رشد فى القرن السادس الهجرى من هجوم معاصريه على الاشتغال بالفلسفة يشبه الى حد كبير ما يعرض للمشتغلين بالفلسفة ، وبالفكر عموما ، فى عصرنا الحاضر . فما زال التصور الشعبى فى العالم العربى والاسلامى ينظر الى الفلسفة على أنها لون من الترفق العقلى ، أو المباحكات العديمة الفائدة ، وتصيح الخطوة أكبر عندما يضبط هذا التصور الشعبى الساذج على المثقفين أنفسهم ، ويسرى فى كتاباتهم ، فيصفون من يحاول الاثنان بفكرة جديدة ، أو من يناقش فكرة قديمة مستقرة بأنه « يتفلسف » ، ويقصدون بذلك أنه يهذى ويثرثر .

لكن ابن رشد يرد - فى واقعية شديدة - بأن الضرر المحتمل من الاشتغال بالفلسفة لا يختلف عن الضرر الناشئ عن الاشتغال بعلم الفقه . يقول : « وهذا الذى عرض لهذه الصناعة (يقصد الفلسفة) هو شيء عارض لسائر الصنائع . فكيف من فقيه كان الفقه سببا لفسلة ورعه ، وخوضه فى الدنيا ، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم ، وصناعتهم انما تقتضى بالذات الفضيلة العملية ++ فاذا لا يبعد أن يعرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العلمية ما عرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العلمية » (٤١) .

وينبغى ألا ندهش كثيرا من حرص ابن رشد المستمر على تقديم أنواع الشبه المتعددة بين الفلسفة والفقه . وفى رأينا انه يريد أن يقول لفقهاء عصره : انكم واقعون فيما تهون عنه ! ويقول للجمهور : هنا موقفان متماثلان تماما ، فلماذا تقبلون واحدا ، وترفضون الآخر ؟

(٤٠) السابق ، ص ٣٠

(٤١) السابق ، نفس الصفحة .

وأخيرا فإن ابن رشد نفسه كان فقيها ، ومن أسرة فقهاء ، ومثله كان على دراية كافية بأحوال الفقهاء في عصره ، وهم الذين كانوا بالدرجة الأولى يهاجمون المشتغلين بالفلسفة .

وإذا كانت الشريعة الإسلامية بصفة خاصة تدعو الناس جميعا الى معرفة الله - التي هي السعادة الحقيقية - فانهم ملزمون بطلب هذه المعرفة لكننا نعلم من ناحية أخرى ، أن الناس متفاوتون في مستوياتهم الإدراكية . يقول ابن رشد : « ان طباع الناس متفاوتة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية . . . ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية » (٤٢) . ويرى ابن رشد أن من مزايا الشريعة الإسلامية أنها احتوت على هذه المناهج الثلاثة التي تشمل الناس جميعا ، ولذلك خص ، عليه الصلاة والسلام ، بالبحث الى الأحمر والأسود ، أعنى لتضمن شريسته طرق الدعاء الى الله تعالى ، وذلك صريح في قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتى هي أحسن) (٤٣) .

واعتمادا على هذه الآية نفسها ، يؤكد ابن رشد أن هناك ثلاثة مناهج لمعرفة الله تعالى : المنهج البرهاني ، والمنهج الخطابى ، والمنهج الجدلى . أما المنهج البرهاني ، فهو أكثرها وثاقة ، ولكنه في الوقت نفسه أكثرها صعوبة ، لذلك فقد اختص به الفلاسفة . وأما المنهج الخطابى فهو لسانة الناس ، والمنهج الجدلى لأصحاب النظر الذين يتميزون قليلا عن العامة ، ولكنهم لا يرتقون الى مستوى الفلاسفة .

ومن الجدير بالذكر هنا أن ابن رشد يقرر أن كل منهج من المناهج الثلاثة السابقة يرضى أصحابه ، ويصل بهم الى التصديق المطلوب . . لذلك فهو يحذر من « خلط المناهج » مع طبقات الناس الثلاث فمثلا ينبغى ألا يقدم للجمهور الذى يقع بالمنهج الخطابى عناصر من المنهج الجدلى (ويلاحظ أن هذا الخطأ هو الذى وقعت فيه الفرق المتاحرة كالمتزلة والأشاعرة ، كما وقع فيه النزائى ت ٥٠٥ هـ) وأن كان قد ذهب فى النهاية الى الجام العوام عن علم الكلام (٤٤) ، بل أن ابن رشد يصف من يخلط المناهج لطبقات الناس بالافساد والكفر . يقول : « وهذه هي حال من يصرح بالتأويل (وهو عنده خاص بمنهج الفلاسفة) للجمهور ، ولمن ليس هو بأهل له مع الشرع . ولذلك هو مفسد له ، وصاد عنه ، والصاد عن الشرع كافر » (٤٥) .

(٤٢) السابق ، ص ٣١

(٤٣) سورة النحل ، الآية ١٢٥

(٤٤) نشير هنا الى كتاب معروف له بعنوان « الجام العوام عن علم الكلام » .

(٤٥) فصل المقال ، ص ٦١ ، وانظر أيضا ص ٥٩

ويؤكد ابن رشد على أن البرهان ، الذى هو منهج الفلاسفة أو الحكماء ، لا يختلف فى شيء مع ما ورد به الشرع ، لأن كلا من البرهان والشرعية حق . والحق لا يصاد الحق . يقول :
« وإذا كانت هذه الشرعية حقا ، وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق ، فانا - معشر المسلمين - نعلم ، على القطع ، أنه لا يؤدى النظر البرهانى الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يصاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له » (٤٦) .

ومن الواضح أن هذا الحكم الذى يؤكد ابن رشد ، من توافق المنهج البرهانى مع ما جاء به الشرع ، هو الذى أداه الى ضرورة تأويل نصوص الشرعية اذا تعارض ظاهرها مع أحكام البرهان . أما المدخل الى تلك القضية فيمضى لديه على النحو التالى :

إذا أدى النظر البرهانى الى نحو من المعرفة بوجود ما ، فلا يخلو ذلك الوجود أن يكون :

(أ) قد سكته للشرع ،

(ب) أو عرف به .

فإذا كان قد سكته عنه . . فلا تعارض هنالك (وهو بمنزلة ما سكته عنه من الأحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى) .

وان كانت الشرعية نطقت به ، فلا يخلو ظاهرها النطق أن يكون .

(أ) موافقا لما أدى اليه البرهان فيه .

(ب) أو مخالفا .

فان كان موافقا ، فلا قول هنالك .

وان كان مخالفا طلب هنالك تأويله (٤٧) .

ويحدد ابن رشد مفهوم التأويل بأنه : اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بمادة لسان العرب فى التجوز ، من تسمية الشيء بشيئه ، أو بسببه ، أو لاحقه ، أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأتشاء التى عُدت فى تعريف أصناف الكلام المجازى (٤٨) .

(٤٦) السابق ، ص ٣١ ، ٣٢ .

(٤٧) السابق ، ص ٣٢ .

(٤٨) السابق ، نفس الصفحة .

وكمادة ابن رشد في تشبيه عمل الفيلسوف بعمل الفقيه ، يقول : « وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية ، فكذلك بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان . فان الفقيه إنما عنده قياس ظني ، والعارف (= الفيلسوف) عنده قياس يقيني » (٤٩) .

ويذهب ابن رشد الى أنه ما من موضع في الشريعة جاء ظاهره مخالفا لأحكام القياس البرهاني ، الا وهو يقبل التأويل تبعاً لأحكام الدلالة في اللغة العربية . ونحن نلفت النظر في نصه التالي الى لهجته التأكيدية الصارمة . يقول :

« ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى اليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين العقول والمنقول » (٥٠) .

أما السبب في ورود الشرع محتوياً على الظاهر والباطن ، فهو كما يؤكد ابن رشد - اختلاف نظر الناس ، وتباين قرائعهم في التصديق . والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه ، هو تشبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها . « والى هذا المعنى وردت الإشارة في قوله تعالى : (هو الذي أنزل عليكم الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات . فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون في العلم) » (٥١) .

وهكذا نخلص الى أن ابن رشد يقرر أن الشريعة تحتوي على ظاهر وباطن . وأن الناس اقسامها ثلاثة أصناف :

- من لا يرضيهم الا منهج البرهان ، وهم الحكماء أو الفلاسفة .
- من يقتنعون بالموعظة الحسنة والارشاد الخطابي وهم العامة .
- من يفضلون طريق الجدل ، وهم المتوسطون بين هؤلاء وأولئك .

ومن مزايا الشريعة الاسلامية أنها اشتملت على هذه المناهج الثلاثة مراعية بذلك مستويات الناس السابقة .

(٤٩) السابق ، ص ٣٣

(٥٠) السابق ، نفس الصفحة .

(٥١) سورة آل عمران ، الآية ٧

وأخيرا ، فإن العلاقة بين الحكمة والشرعية ، أو بين الفلسفة والدين - على الرغم من قوتها ووضوحها ، كما يرى ابن رشد ، قد عرض لها من الأحداث ما أفسدها . والسبب في ذلك أن بعض المتسبين الى الحكمة - تماما مثل بعض المتسبين الى الشرعية - هم الذين أساءوا فهمها ، ففصلوا بين الاثنين ، مع أن « الحكمة هي صاحبة الشرعية ، والأخت الرضيمة ... وهما المصطحبان بالطبع ، المتحابتان بالجواهر والفريزة » (٥٢) .

وفي نص مفعم بالأسى ، يعبر ابن رشد عن أثر هذه الحالة عليه ، فيقول : « ان النفس مما تخلل هذه الشرعية من الأهوا الفاسدة ، والاعتقادات المحرقة ، في غاية الحزن والتألم ، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من يتسبب نفسه الى الحكمة . فان الأذية من الصديق هي أشد أذية من العدو ... »

وقد آذاها أيضا كثير من الأصدقاء الجاهل ، ممن يتسبون أنفسهم اليها ، وهي الفرق الموجودة فيها » (٥٣) .

(ج) نتيجة المقارنة :

● يلاحظ أننا - طول العرض السابق - لم نخرج عن اطار الموضوع الذي حددناه لهذا البحث ، وهو قضية العلاقة بين الشرعية والفلسفة ، أو بين الثقل والعقل لدى كل من ابن تومرت وابن رشد . وهي مقارنة نعتبرها مشروعة في الدراسات الفلسفية الحديثة ، على الرغم من تناقض فكرة كل منهما مع فكرة الآخر . فان هذا التعارض - في حد ذاته بين التسرع في وجهات النظر المختلفة لدى كبار مفكرى الاسلام ، كما انه يكشف عن مدى ما تشبوا به من استقلال فكرى يدعو للاعجاب . وربما كانت هذه « الحالة » التي تناولها أبرز مثال على ذلك فان رشد يكتب رأيه في ظل دولة الموحدين التي أنشأها ابن تومرت نفسه ، في الوقت الذي يختلف منه حول تلك القضية التي تعتبر من أهم القضايا في مذهب كل منهما .

● ابن تومرت يسعى الى الحفاظ على الشرعية من تدخلات العقل الانسانى الذى يحتوى على تناقضات كثيرة . لذلك فهو حريص على أن يحدد الدور الذى يلعبه هذا العقل ، سواء في مرحلة تلقى الشرعية والتصديق بها ، أو في مرحلة الاجتهاد فيما سكنت عنه .

أما ابن رشد فهو يرى أن للعقل الانسانى مستويات متدرجة ، وأن أعلى هذه المستويات هي التي تتوافق مع حاجات به الشرعية ، لذلك فلا خير على الاطلاق من استخدام منهج القيلس البرهائى للتدليل على صحة الشرعية ، وكذلك للاستبطاط فيما دعت الى استبطاطه .

● لدى ابن تومرت ، لا يوجد أدنى اصطدام بين ما يقرره الشرع ، وما يذهب اليه العقل ، لأن القضية منذ البداية محسومة . فالشرع كيان قائم بذاته ، وهو أيضا مكتمل ، أى فى غير حاجة الى دعم العقل أو مساندته .

أما ابن رشد فإن امكانية هذا الصدام لديه - قائمة - لكن من الضروري سرعة التخلص منه ، وذلك عن طريق استخدام منهج آخر ، هو منهج التأويل ، الذى يؤكد أنه يتمشى تماما مع قوانين اللغة العربية ذاتها ، وهى اللغة التى نزل بها القرآن الكريم نفسه .

● وابن تومرت يتحدث الى المسلمين جميعا ، دون أن يميز فيهم بين من يميلون الى النظر العقلى ، أو من يهتمون بالاستجابة الوجدانية ، أو من يتوسطون بين هؤلاء وأولئك . ولا شك فى أنه يسعى الى جذب الناس جميعا الى مذهبه ، الذى جعل اسم « التوحيد » شعارا له . ومن هنا كان تركيزه على مبادئ الشريعة ، وهى إما أمر أو نهى الهيان أو نهيان . وتحت هذين الطرفين يمكن أن يجتمع الناس . أو بالأحرى : الجماهير - بدون مذاهب أو اتجاهات ، أو حتى نزعات فردية .

لكن ابن رشد يأتى ، وقد استقرت دولة الموحدين ، وانتهت موجة الحماسة الأولى لها ، وأصبح أمامها أن تخدم الأساس العقلى (أو المنطقى) لاتجاهها ، (أو فلتنقل : لنفستها) ، ومن ثم ، فقد رفع من شأن العقل الى الحد الذى جعل أحكامه البرهانية ترقى الى مستوى اليقين الكامل . كما أنه لم يمد - مثل زعيم الدولة الأول - حريصا على أن يلتف « جميع » الناس تحت راية واحدة ، فقد أعاد لمستويات الناس العقلية حدودها الواضحة . فالناس لديه واحد من ثلاثة : متأمل متعمق ، أو مجادل متوسط ، أو عامى يقتنه الدليل الخطائى ، ولكل من هؤلاء الثلاثة منهج يتبنى أن يقتصر عليه ، دون أن تثقله بصوبة المنهج الأعلى منه .

غير أننا نظلم ابن رشد اذا قلنا : ان اعلاء من قيمة الأدلة العقلية (البرهانية) يقلل من شأن الشريعة فى شيء . بل على العكس ، ان ما يسعى اليه ابن رشد واضح كل الوضوح ، وهو أن يثبت للناس أن الشريعة الاسلامية هى فى المقام الأول شريعة العقل ، وأنه كلما أحسن الانسان استخدام عقله (باتباع الطرق المنطقية المحددة) استوعب على نحو أكثر اكتمالا مبادئ هذه الشريعة ، وتمثل غاياتها . أليس هو القائل : « ان الموجودات انما تدل على الصانع (الله تعالى) بمعرفة صنعتها ، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم » (٥٤) .

● ويمكن التساؤل : هل استطاع ابن تومرت أن يلغى دور العقل تماما ؟ ونحن من خلال العرض السابق نجيب بالنفى . فقد اضطر في مرحلة ما الى أن يتصرف بالضرورة العقلية ، وهى المبادئ الأولية التى لا يتطرق اليها الشك ، ولا يمكن للعقل دفعها (٥٥) . واتخذ أقسام هذه الضرورة (وهو الواجب) هو الذى يؤدي بالإنسان الى معرفة الله ، فثبت بهذا أن البدائى ، سبحانه ، يعلم بضرورة العقل (٥٦) .

ونقطة أخرى ، تمثل فى ضرورة الالتفات الى ذلك البناء المنطقى ، المدهش الذى قدم به ابن تومرت مذهبه : أليس هذا البناء عقليا بالدرجة الأولى ؟! وحسبنا هنا أن نعيد النظر فى أدلته الأربعة على استقلال الشريعة عن العقل ، وأصول الشريعة العشرة ، وفروعها الخمسة ، ثم بصفة خاصة شروط العبادة العشرة التى يترتب كل واحد منها على الآخر ترتيبا عقليا خالصا .

ونستطيع أن نقرر باطمئنان أن ابن تومرت قد أفاد - الى أبعد حد ممكن - من المنطق الأرسطى سواء فى مبحث الحد ، أو مبحث القياس ، كما أنه استطاع أن يهضم جيدا كلا من الغزالى وابن جزم ، بحيث لم يدع أيا منهما يطفى على شخصيته المستقلة (وهذا مجال بحث مستقل) .

لكننا ينبغي أن نأخذ عليه هجومه الشديد على العقل ، فى الوقت الذى استفاد فيه من مناخيه المختلفة . ونقصه بمناهج العقل المختلفة هنا أن ابن تومرت قد جمع فى كتاباته بين الأدلة البرهانية ، والأدلة الجدلية ، والأدلة الخطابية التى سوف نجدها محددة لدى ابن رشد فيما بعد .

أما ابن رشد ، فقد كان صريحا فى موقفه : وهو الإعلاء من شأن العقل ، وإيجاد الصلة بين قوانينه البرهانية وبين أحكام الشريعة . وهو يقدم فكرته مدعومة بالشواهد ، وموضحة بالأمثلة . بل أنه لا يكتفى بغرضها عرضا نظريا خالصا ، وإنما يقوم - فى كتاب آخر بعنوان « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » بتطبيقها على مختلف مسائل علم الكلام ، مبتدئا فيه أن معظم ما اختلف فيه علماء الكلام المسلمون (الأشاعرة - المعتزلة - الماتريدية) يرجع إما الى عدم تحديد الشبكلات تحديد دقيقا ، وإما الى اعتمادهم الأساسى على المنهج

الجدلى ، الذى لا يفيد يقينا .. وفى حتام كل مسألة ، ينهيه ابن رشد الى أنهم لو استخدموا المنهج البرهانى لانحلت المشكلة بسهولة ، ولوجدوا - فى الوقت نفسه - أن هذا المنهج يمشى تماما مع منهج الشريعة •

● وإذا كان لنا من كلمة أخيرة فى نتيجة هذه المقارنة ، فالتا نقول : ان فكرة ابن تومرت التى نراها - الآن - أقل صمودا للنقد ، كانت فى عصرها طاغية ومتغلبة ، والدليل على ذلك أنها حركت الناس ، وحطمت دولة ، وأقامت أخرى • أما فكرة ابن رشد ، والتى لم يستقبلها معاصروه بنفس الحماسة - بل على المكس قابلوها بالعداء السافر - فقد استطاعت أن تصمد ، وأن تبقى حتى عصرنا الحاضر • وهذا يؤكد من جديد أن الانكسار - كالبشر - تموت وتحيا ، وأنها - كالبشر أيضا - قد تمتحن فى عصر ، ولكنها فى عصر آخر تكون جديرة بالتكريم •

مشروع ابن رشد الإسلامى والقرب المسيحى

بقلم

د. زينب محمود الخضيرى

استاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة

مشروع ابن رشد الاسلامي والغرب المسيحي

١ - ابن رشد المتعدد :

عندما تقدم المستشرق الفرنسي الشهير رينان بدراسة الأكاديمية الشهيرة والرائدة عن «ابن رشد والرشدية» لجامعة باريس ، وهي تلك الدراسة التي نشرها عام ١٨٥٢ ، واستخدم فيها مناهج النقد التاريخي الحديثة التي سيطرت على الدراسات الأكاديمية في عصره . كان ينبغي تحقيق فائدة تاريخية فحسب وهو ما حده في عنوانها الفرعي « بحث تاريخي » . أما تلك الفائدة التاريخية التي كان ينبغي فهي الوقوف على أثر ابن رشد على الفكر المسيحي اللاتيني في العصور الوسطى وفي عصر النهضة بل في بدايات العصر الحديث^(١) . لم يكن ما يعنى رينان في المقام الأول اذن هو ابن رشد ، اذ كان فيلسوف قرطبة قد فقد كل قيمة في الغرب ، لأنه فقد كل تأثير انما ما كان يعنيه هو الوقوف على حقيقة « الرشدية » الذين يمثلون بحق حلقة هامة في سلسلة حلقات الفكر العربي . ويتضح هذا التفاوت في الاهتمام بكل من ابن رشد وبأتباعه الرشديين اللاتين في تفاوت المساحة المخصصة لكل منهما في هذه الدراسة الرائدة . لم يحظ ابن رشد في الدراسة المخصصة له أساسا الا بثلاث ، فويل للمفكر الذي لم يعد فكرة نافعا ! ويمكن للقارئ أن يلاحظ كذلك بدون غناء ما يؤكد فكرتا هذه : فرينان لم يمن في المقام الأول الا بتلك القضايا الرشدية التي تصور أنها كانت ذات تأثير على الفكر المسيحي واليهودي من قبيل مشكلة العالم ومشكلة النفس ، وشمس على العكس قضية أساسية في رأيي ، وأعني بها مشكلة علاقة الفسفة بالدين لا اعتقاده خطأ أنها لم تؤثر في هذا الفكر المسيحي . فاذا اتفقنا على أن معالجة ابن رشد لهذه المشكلة كانت هي الجديد الحق الذي أتى به ابن رشد والتي بدونها لا يمكن فهم مذهبه فهنا دقيقا - وهو ما سأثبت بعد قليل لكان علينا بالضرورة الاتفاق على أن رينان لم يفهم جوهر الرشدية ! ومما لاشك فيه أن قضية العلاقة بين الفلسفة والدين قضية ميتافيزيقية في المقام الأول من حيث الظاهر ، ولكنها أيضا قضية مرتبطة بشدة بالجانب السياسي للإسلام . وكان بإمكاننا التماس العذر لرينان لعدم تيقنه أهمية تلك القضية بأنه كان غارقا في دراسته الأكاديمية فغابت عنه الجوانب السياسية . الا ان هذا ليس صحيحا فرينان من أكثر الباحثين الغربيين في القرن التاسع عشر انتباها للجانب السياسي

1 — Renan (Ernest) : Averroes et l'Averroisme (essai historique), Paris, Calman-Levy, 1861, p. I a III.

للإسلام • وهو صاحب هذه الفكرة الوثقة : « بإمكان أى أوروبى حاذق اذا ألمّ باللغة العربية وأعلن من خلال قصة ملفقة (بالطبع) أنه يتتبع بشكل أو آخر لأسرة الرسول ، نادى فضلا عن ذلك بالمساواة والاخاء أى بالمفهومين العزيزين على العرب ، لكان فى استطاعته أن يغزو الشرق الإسلامى مستعينا بشمانية او عشرة الاف رجل ، وأن يثير فيه حركة شبيهة بحركة الإسلام » (١) •

نظر رينان لابن رشد على أنه الشارح الأمين لأرسطو ، ورسول فكر المعلم الأول للغرب المسيحى ، أى نظر له على أنه حلقة الوصل بين الفكر الغربى القديم والفكر الغربى المسيحى الوسيط • ليس هذا فحسب بل ذهب رينان الى ان ابن رشد لم يبذل جهدا فكريا لا تقا اختار على اثره ارسطو ليفى به وليشرحه انما هو قد خر ساجدا امام فكر صاحب الأورجانون شأنه شأن اقرانه من الفلاسفة المسلمين السابقين عليه • يقول : « عندما اشتغل العرب بهذا النوع من الدراسات استقبلوا ارسطو على انه المعلم المطلق دون أن يختاروه » (٢) وابن رشد عنده : « لم يستطع ان ينتج أبسط مدونه فلسفية » (٣) وما كان فى إمكان ابن رشد أن يكون غير ما كان - فيما يذهب رينان - لأنه جاء فى لحظة تاريخية حرجية هى بداية انهيار الحضارة الإسلامية • لقد « قدم موسوعة احتوت على خلاصة كل جهود السابقين عليه ولكنها خلت من كل اصالة ، فهو يشرح ويناقش لأن وقت الابداع قد فات • فهو آخر ممثل لحضارة تنهار » (٤) •

وسار المؤرخون الغربيون وراء رينان بشكل أو آخر • ربما أضافوا اليه واستكملوا نقصا ، وربما تبنوا علاقات جديدة لم يكن رينان قد وقف عليها ، بل ربما اكتشفوا رشدين كان دينان يجهلهم ولكنهم اتفقوا معه بالرغم من هنا على أن قيمة ابن رشد الفلسفية هى فى كونه الشارح الأمين لأرسطو • ويمكن أن نذكر منهم على سبيل المثال دى وولف De Wulf وبيكافيه Picavet وبريه Rrehier وجيلسون Gilson وكارا دى فو Carra re Vaux وفان ستينبرجن Van Steenberghe بل ان الاهتمام بابن رشد الشارح أخذ فى السنوات العشر الأخيرة شكلا عالميا منظما تنظيما دقيقا تمثل فى اشراف الاتحاد الدولى للأكاديميات على ثلاث لجان علمية رفيعة المستوى تتولى كل منها اصدار طبعة للاعمال الكاملة لابن رشد محققة تحقيقا علميا يتبع منهجا حديثا وموحدا • اما اللجنة الأولى ومهمتها اصدار أعمال ابن رشد فى لغتها الأصلية أى العربية فبرأسها رائد الدراسات الفلسفية الإسلامية فى عالمنا العربى الأستاذ الدكتور ابراهيم مذكور وقد أصدرت بالفعل « رسائل ابن رشد الطيبة » ، والكون

2 — Renan (Ernest) : L'Islamisme et la science, dans : Oeuvres complètes de Renan, Paris Calman-Levy, 1947, tome I, p. 963.

3 — Renan : Averroes, p. III.

4 — Ibid : p. VIII.

5 — Ibid : p. 2.

والفساد ، وهى فى سبيلها لاصدار الآثار العلوية ، وكتاب « الكليات » .
أما اللجنة الثانية ، ومهمتها اصدار الترجمة اللاتينية لأعمال ابن رشد ، فمركزها معهد
القديس توماس الأكوينى بجامعة كولونيا . وأما اللجنة الثالثة فمعية باصدار الترجمة العبرية
لأعمال فيلسوف قرطبة الأعظم .

وما يزال هناك باحثون غربيون يكرسون جهودهم الأكاديمية فى استكمال تاريخ الرشدية
اللاتينية مؤمنين بان من شأن الوقوف على هذا التاريخ توضيح تاريخ الفكر الفلسفى الغربى .
ومن هؤلاء الباحث البولندى الممتاز كوكسفيتز Kuksewicz ، وهو أحد أعضاء لجنة ابن رشد
اللاتينية ، الذى استطاع اثبات أن الرشدية عرفت ازدهارا فى شرق أوروبا فى القرنين الرابع
والخامس عشر كنا نجهله تماما . ويجدد بنا التوقف قليلا لمرض هذا الاكتشاف الجديد .
فمن المعروف أن تأثير ابن رشد فى أوروبا بلغ تمته فى فرنسا فى الثلاثين الأولين من القرن
الثالث عشر الى أن جاء تحريم ١٢٧٧ ضربة قاسية له عطلة لبضع سنوات ليظهر مرة أخرى
فى نهاية ذات القرن فى عاصمة الفكر الاوروبى فى القرن الثالث عشر - باريس - فيما بين ١٣١٠
و ١٣٢٥ . وانتقلت الرشدية بعد ذلك لبولونيا الايطالية حيث توهجت لفترة وجيزة لم تتجاوز
سنوات العقد الخامس من القرن الرابع عشر لتنتقل منها الى بادو حيث ازدهرت لفترة طويلة
ثم واصلت رحلتها الى فينسيا والى مدن ايطالية أخرى طوال القرنين الخامس والسادس عشر .
واضافة كوكسفيتز الحقيقية هى اثباته بفضل تحليله لما اكتشف من مخطوطات أن الرشدية
عرفت طريقها الى شرق أوروبا أيضا منذ القرن الرابع عشر ، فكان لها أتباع فى أرفورت
Erfurt فى هذا القرن وفى كراكوف Cracove فى القرن التالى لقد درس كوكسفيتز عام ١٩٦٣
مخطوطا رشدى الطابع اكتشفه أحد الباحثين عام ١٩١١ فى أرفورت ، وهو على وجه التحديد
شرح كتاب النفس لأرسطو وصاحبه هونيودوريكىسى ، وانتهى الى أنه يتميز بطابع مختلف
عن طابع التيارين الرشدين الفرنسى البولونى . ثم درس مخطوطا آخر اكتشف عام ١٩٦٨ فى
كراكوف وهو رشدى الطابع أيضا مما اتاح له اقترح الفرض العلمى الدقيق التالى ألا وهو
وجود تيار رشدى فى شرق أوروبا تمركز فى ارفورت وكراكوف . وقد يتساءل البعض هل
يعنى اكتشاف مخطوطين فقط أنه كانت ثمة رشدية فى هذا المكان ولذا حرص كوكسفيتز على تحليل
ذهابه الى وجود تيار رشدى بأن المخطوطين يكرران من استخدام تعبير « in via communi »
أى « فى مذهبنا » . واتضح للباحث ان رشدية شرق أوروبا تشابهت مع رشدية بولونيا فى
عدة سمات . أما أول سمة فهى مواصلة كل من الاتجاهين لاتجاه چون دى چونسد ان
« Jean de Janduns » الذى وضع مؤلفاته فى النصف الأول من القرن الرابع عشر والذى
سنعرض له بالتفصيل فى موضع لاحق . وأما ثانى سمة مشتركة فهى مالمجهما لهذات القضايا

الرشدية الأساسية التي تدور في فلك مشكلة النفس العاقلة • وثمة دعائم تاريخية لهذا الغرض • فمن المعروف أن عددا كبيرا من طلاب ادفورت كان قد وفد الى بولونيا وانتظم في الدراسة فيها في الوقت الذي ازدهرت فيه الرشدية في هذه المدينة • وهو يتيح لنا افتراض أن يكون هؤلاء قد عادوا الى موطنهم وقد تحدد اتجاههم الذي سيتجلى في كتاباتهم • الى متى استمرت الرشدية في ادفورت ؟ سؤال لا يمكن الاجابة عنه للأسف الشديد وان كان اكتشاف مزيد من المخطوطات في المستقبل قد يتيح ذلك • لقد وجد رشديون لاتين في كراكوف في القرن الخامس عشر فهل يعنى هذا أن الرشدية كانت قد خبت في ادفورت وانتقلت الى هذا المركز الجديد في ذلك الوقت أم انها استمرت فيها في نفس الوقت الذي ازدهرت فيه كذلك في هذا المركز الجديد^(٦) • هذه أسئلة أخرى مازلتنا لاستطيع الاجابة عنها وما أكثر الأسئلة التي تثيرها الدراسات الوسيطة لتقف أمامها حائرة ! ويقدم لنا كوكسيفيتز تحليلًا للمخطوط الذي عثر عليه في كراكوف فهو شرح لكتاب النفس الأرسطى صاحبها هو اندرية دى كوسكيان «Andre de Kocian» وهو يختلف فلسفيا في بعض القضايا عن رشدية كل من بولونيا وادفورت • فالعقل عنده هو جوهر الانسان • أو بمعنى آخر مفهوما العقل والانسان متطابقان عنده وهو ما لا نجده عند رشديي بولونيا وادفورت • كما أنه لا يعرضي لاحدى المشاكل الهامة في مظهرية النفس ونعني بها قضية الاختلاف بين العقل والارادة • ليس هذا فحسب بل أن ثمة تأثيرات اسمية والبرئية تجلت واضحة في هذا الشرح لا نجد لها مثيلا في التيارات الرشدية التقليدية^(٧) •

وفي كل الجامعات الأوروبية العريقة يوجد باحثون يتخصصون في ابن رشد الشارح ويوجهون تلاميذهم للتخصص في جزئية من الجزئيات الدقيقة • فعلى سبيل المثال يشرف الأستاذ الألماني جرهارد اندرس وهو من لجنة ابن رشد اللاتينية وأستاذ بجامعة بافوم على بحث للدكتورة يدور حول تلخيص كتاب النفس لابن رشد والذي نشره أستاذنا المرحوم الدكتور قواد الاهواني • فقد اكتشف الطالب روديجر ارنزين ان ثمة ترجمة فارسية لهذا «التلخيص» (ومن المعروف ان ما اسماء الدكتور الاهواني تلخيصا لم يكن كذلك انما كان مجرد جامع قام بها بابا أفضل كاشاني في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) وانها ترجمة

6 — Zdzislaw Kuksewicz : L'influence d'Averroës sur des universités en Europe centrale (l'expansion de l'averroïsme latin); dans : Multiple Averroës Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroës, Paris 20—23 Septembre 1976; Les Belles Lettres 1978, p. 275 à 279.

7 — Ibid : p. 279—280.

أمنية في أغلب الظن للأصل لحسن الحظ لأن ما نشره الدكتور الاهوانى هو مخطوط وحيد تداولت بين فقراة فقرات من مخطوط آخر مفقود مما نشره النص • ومما لاشك فيه ان الاستماتة بهذه الترجمة الفارسية ستعين على اعادة تكوين النص الاصلى لهذا الجامع الهام •

وعلى عكس التأويل الريماني الذي تحدث عنه والذي سيطر على الباحثين الغربيين كانت رؤية ليون جوتيه Leon Gauthier الفرنسى فى أوائل هذا القرن تصور ابن رشد على أنه فيلسوف توفيقى فى المقام الأول وبالتالى لا تضعه فى هذا القلب الضيق الذى وضعه فيه رينان والذي بمقتضاه يبدو لنا ابن رشد مجرد شارح لأرسطو لا أصالة عنده ولا ابتكار^(٨) • الا ان هذه الرؤية لم تجد انصارا الا فى العقد السابع وكان على رأسهم Brunschvig يرثفك الذى صور ابن رشد على أنه فقيه فى المقام الأول^(٩) • و M. Watt مؤتجر مرمى وات الانجليزى الذى ربط بين فلسفة ابن رشد وبين البنية الاجتماعية فى الأندلس زمن الموحدين^(١٠) • ومن العجيب أن هذه الرؤية التى ترى فى ابن رشد فيلسوفا مسلما ابن مرحلة تاريخية وحضارية معينة وليس فيلسوفا معلقا فى فضاء العقلانية الصارمة المقطوعة الصلة بالزمان والمكان • من العجيب ان هذه الرؤية هى التى تسود اليوم سواء بين الباحثين الغربيين أو العرب خاصة مع بروز الجانب السياسى للإسلام مع السبعينات ووضوح عمق فاعليته •

وفى بادى الأمر وبشكل عام كان موقف الباحثين العرب من فلسفة ابن رشد هو موقف الدفاع عنه بمعنى نفى كونه مجرد شارح لأرسطو واثبات على العكس كونه فيلسوفا أصيلا له مذهبه • وهذا الموقف أمر طبيعى من جانب هؤلاء لأن ابن رشد ما يزال حيا فى فكرنا نحن العرب المسلمين اذ يمثل جانبا هاما من تراثنا الذى نريد احياءه وابرازه لتحقيق نهضتنا المرجوة (وليس هذا بالطبع موضع نقاش لهذا الموقف الذى يرى فى احياء التراث خطوة ضرورية وأولية لتحقيق النهضة) • فها هو الدكتور محمود قاسم يسمى كتابه عنه « الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد » ويحمل على عاتقه تبرئة ابن رشد من « هجمات المستشرقين الذين حملوه » اقراء • (فى رأيه بالطبع) مسئولية أراء من أطلق عليهم « زورا »

8 — Gauthier (L) : La théorie d'Ibn Rochd (Averroés) sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris 1909.

9 — Brunschvig : Averroés juriste, dans Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris 1962, t. I.

10 — Watt (M) : Philosophy and social structure in Almohad Spain; in The Islamic Quarterly VIII, January-June 1964.

اسم الرشديين اللاتين^(١١) وما هو الأستاذ الدكتور عاطف العراقي يبرز في بحث أكاديمي جاد « النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، مدافعان الحضارة العربية الاسلامية التي اتهمت بعجزها عن التفلسف وما هو ابن رشد يبلور عقلانية فريدة امتد تأثيرها طويلا في الغرب وان عجز الشرق عن الاستفادة منها^(١٢) » أما الأستاذ الدكتور حسن حنفي فقد جعل لابن رشد رؤية فلسفية بل مذهباً أصيلاً وان انتسى بالطبع للتيار الأرسطي العريض ، أى جعل ابن رشد صاحب قراءة خاصة لأرسطو بالمعنى المعاصر لفهوم القراءة^(١٣) .

ثم تطور هذا الموقف العام للباحثين العرب مع تصاعد المد السياسي للإسلام الذى بدل الاهتمامات تبديلاً هائلاً ، ليتحول الى موقف يسعى فى المقام الأول لابراز الهوية الاسلامية الخالصة لفلسفة ابن رشد ولائبات أن عقلانية ابن رشد لم تكن هدفاً عند صاحبها انما كانت اداة فيحسب استخدمت بمهارة لصالح الفكر والمجتمع الاسلاميين اللذين كانا بمران بأزمة خائفة وان لم تأت بشمارها المرجوة . ويكفى للتحقق من صحة هذا القول الاطلاع على أعمال « ندوة ابن رشد ، ومدرسته في الغرب الاسلامى » التى عقدت فى جامعة محمد الخامس من ابريل ١٩٧٨^(١٤) . وليت تطور موقف الباحثين العرب وقف عند هذا الحد بل بلغ هذا التطور حدا جعل الباحثين فى المشرق يختلفون فى رؤيتهم وتأويلاتهم عن الباحثين فى المغرب العربى الذين يصرون على الهوية المغربية الخالصة لفلسفة ابن رشد !

وهكذا تعدد ابن رشد بتعدد النظرات اليه . وحقيقة الأمر ان ابن رشد مسئول عن هذا التعدد وعن الحيرة التى يوقننا هذا فيها فكم هى مختلفة شروحه عن فصل المقال وعن مناهج الأدلة وتهافت التهافت وعن « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » ! والسبيل الوحيد للخروج من هذا « التشويش » (وهو المصطلح الذى يستخدمه ابن رشد نفسه لتصوير الحالة الفكرية فى عصره) يكون بمحاولة تبين الموقف الفلسفى الأساسى الذى كان حبر الزاوية لكل مذهب فيلسوفنا .



(١١) د . محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد ، الأنجلو المصرية - بدون تاريخ .

(١٢) د . عاطف العراقي : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف الطبعة الأولى ١٩٦٨

(١٣) د . حسن حنفي : ابن رشد شارحاً أرسطو ، ضمن أبحاث مهرجان ابن رشد بمناسبة مرور ثمانمائة عام هجرية على وفاته - الجزائر ٤ - ١٠ نوفمبر ١٩٧٨ - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - الجزء الأول .

(١٤) أعمال ندوة ابن رشد ، ومدرسته فى الغرب الاسلامى - جامعة محمد الخامس - كلية الآداب والعلوم الانسانية المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ١٩٨١

٢ - الموقف الفلسفى لابن رشد :

هل كان هذا الموقف هو موقف الفيلسوف المتوقع فى برجه العاجى المنفصل عن مشاكل عصره وحضارته بشكل عام ومشاكل بلاده بشكل خاص ، وانتقائى فى شرح فكر غريب عنه هو الفكر الأرسطى الذى تفصله عنه مساحة زمانية تبلغ ستة عشر قرنا ، أم هو موقف الفيلسوف المسلم الذى عانى من أزمة حضارته التى اتخذت سمات خاصة فى بلاده ، ورأى أن من واجبه أن يشارك فى حلها وأن يلعب دورا ؟ وفى رأى - وهو رأى مخالف تماما للرأى الذى تبيته فى دراسة سابقة عن ابن رشد^(١٥) - أن موقف ابن رشد كان هو الموقف الثانى وأن بسبب هذا الموقف لم تقم للفلسفة الخالصة قائمة من بعده فى الوطن العربى الاسلامى حتى العصر الحديث لأن ظروف انهيار حضارتها حاولت دون استمرار هذا الموقف • وتفسيرا لذلك نقول ان ابن رشد لم يسيطر علماء الكلام والفقهاء على الحياة الفكرية ومن ثم على الحياة السياسية وأدرك أن هذا التدخل هو سبب تدهور الأولى وفساد الثانية ، واهتدى الى أن الحل الوحيد لهذا المأزق هو الفعل الصارم بين الفلسفة (والعلم) وبين الفكر الدينى الذى عليه الاقتصار على العناية بالعبادة الأولى فحسب دون الاستعانة لابن ميناوح ولا بمفاهيم الفلسفة • وهذا الفصل لن يتحقق! لا اذا بقيت الفلسفة - والفلسفة الحققة عنده هى فلسفة أرسطو فحسب وهو ما سأعجله بعد قليل - من كل ما علق واختلط بها فى كتابات السابقين عليه • والوسيلة الوحيدة لذلك هى الشرح والتفسير والتلخيص أى الالتزام الدقيق بالبناء القائم فى مجال الفلسفة ، كما أن هذا لن يتحقق الا اذا التزم الفكر الدينى بالحدود اللائقة به •

لم يكن موقف ابن رشد اذن هو موقف المخترب عن حضارته وثقافتها ومشاكلها ، انما كان موقف المستشرق فيها • وحماسه للفلسفة فى شكلها الأرسطى لم يكن حماسا لنظرياتها ولحقاقتها ، وانما هو حماس لمناهجها وقوامها العقل • والمنهج عام والنظريات خاصة متغيرة من فيلسوف لآخر ومن عصر لغيره • وأكبر دليل على هذا ذهابه الى الحقيقة لا يكتشفها فيلسوف واحد انما هى بناء تشارك فى اقامته وتعديله عقول الفلاسفة على مر العصور • وهذه الفكرة الأساسية فى فكر ابن رشد أى اعتبار الفلسفة أساسا منهج وليس مذهبا مكونا من مجموعة من الحقائق ، تلك الفكرة التى لا يصرح بها فى عبارات واضحة وان كانت هى الأساس المباطن لكل مذهبه - هى حجر الزاوية لكل مشروعه الفيلسفى ، وهى التى تميزه عن الفلاسفة المسلمين السابقين عليه اعتبروا الفلسفة أساسا مذهبا وليس منهجا • وعند ما ذهب ابن رشد

(١٥) انظر كتابنا : اثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى - دار الثقافة للنشر

الى أن أرسطو قد جاء بالحق كله فقد فعل ذلك في حقيقة الأمر لأنه نظر للمعلم الأول على أنه ، في المقام الأول ، صاحب المنطق الصارم والمنهج الذي لا يغيّب اللذين يتوصلان كل ملتزم بهما الى نفس الحقائق التي توصل اليهما أرسطو . أما أصحاب الفكر الديني ، سواء أكانوا متكلمين أم فقهاء ، فقد انقسموا الى فرق ومذاهب ولم يتفقوا في الرأي ويرجع هذا لانتهاجهم مناهجاً مختلفة . وهذا الاختلاف هو في حد ذاته أكبر دليل على فشل هذه المناهج وقصورها . ويتحدث ابن رشد بسخرية لازعة عن هذا الفشل الذي بلى به الفكر الديني وان كان يستثني منه الفكر الديني في المغرب استثناء يكشف عن حقيقة مشروع ابن رشد الكبير . كان فيلسوف قرطبة يهدف الى الخلاص من كل الفكر الديني السالف للابقاء على احدى صورته فحسب الا وهي صورته الموحدية وهي تلك الصورة التي تميزت بميل شديد الى البساطة والرجوع للأصول . يقول « فهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها الا في زمن طويل ولو دام انسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استبسطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة فيما بينهم في معظم بلاد الاسلام — ما عدا المغرب — لكان أهلاً أن يضحك منه » (١٦) !!

ان العقيدة واحدة أما الفكر الديني فهو متعدد ولذا فالحل هو الخلاص من هذا الأخير والالتزام بالأصل . ومما لا يخفى على ناظر أن هذا الحل هو الذي تبناه المذهب الموحدى والذي كان ابن رشد يدعو اليه في حقيقة الأمر والذي تجلى في « شرح عقيدة الامام المهدي » والمقصود بالمهدي هنا ابن تومرت بالطبع والكتاب مفقود للأسف الشديد ، وفي « الكشف عن مناهج الأدلة » الذي يعبر فيه عن مفاهيم العقيدة الموحدية . وتبنى ابن رشد للحل الموحدى هو السبب المباشر لحملته على الغزالي الذي خالفه ابن تومرت (١٧) .

ولقد فصل ابن رشد هذا الفصل القاطع بين الفلسفة والفكر الديني لأنه اتبته الى أمر جوهرى غاب عن سبقوه من الفلاسفة ألا وهو ان مشكلة الفكر الاسلامي ليست ناتجة عن توتر العلاقة بين الفلسفة والعقيدة انما هي ناتجة عن عدم تخصيص الخطاب المناسب لكل فئة من فئات المجتمع . يقول : « ان طباع الناس متفاضلة في التصديق ، فمنهم من

(١٦) ابن رشد : فصل المقال ضمن « فلسفة ابن رشد » المطبعة المحمودية بمصر

الطبعة الثانية ١٩٣٥ ص ١٣

17 — Dominique Urvoý : La pensée Almo-phade dans l'œuvre d'Averroës, dans : Multiple Averroës p. 45 à 51,

يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان اذ ليس في طباعة أكثر من ذلك ومنهم من يصدق بالأقوال الخطائية تصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية (١٨) ، فالخطاب الموجه لأي فريق منهم لا يصلح للفريقين الآخرين ، فالقوارق والحدود لابد وأن تكون واضحة حتى لا تحدث بلبلة ، وحملته على الغزالي لم يكن الباعث اليها فحسب هجومه على الفلسفة انما كان باعثها أنه خلط بين المجالات ، ولم يراع في كتاباته هذه التفرقة بين مراتب العقليات ، يقول : « وأما اذا ثبتت (التاويلات) في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطائية أو الجدلية كما يصنع أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة وان كان الرجل انما قصد خيرا ، وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك ، ولكنه كثر بذلك الفساد بدون كثرة أهل العلم » (١٩) .

ويحمل ابن رشد الغزالي مسؤولية نشر آراء الفلاسفة بين جمهور غير مستعد لذلك مما أحدث تشويشا ولبلة أساءت للفلسفة أكبر اساءة : « صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما آذاه اليه فهمه وذلك في كتابه الذي سماه المقاصد فزعم أنه انما ألف هذا الكتاب للرد عليهم ، ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه في مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للاجماع كما زعم ... ثم قال في كتابه المعروف بجواهر القرآن : ان الذي أثبت في كتاب التهافت في أقاويل جدلية وان الحق انما أثبت في المفسنون به علي غير أهله ... فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة اتبعت لزم الحكماء والحكمة وفرقة اتبعت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة » (٢٠) .

وقبل أن نمضي في الحديث عن موقف ابن رشد من علاقة الفلسفة بالدين يجدر بنا التوقف عند موقفه من الغزالي لتبين الأسباب العميقة لهذا الموقف ، لم يعن ابن رشد بمفكر قدر عنايته بالغزالي الى الحد الذي حمله على وضع مؤلف بأكمله للرد عليه ، وان كان هذا يعني شيئا فانما يعني أن الغزالي كان يمثل عقبة تعترض سبيل تحقيق ابن رشد لمشروعه ، عقبة عليه تعظيمها أولا حتى يستطيع أن يبنى بناء جديدا ، وحقيقة الأمر أن الغزالي كان مسيطرا بفكره سيطرة كاملة على الغرب العربي منذ دولة المرابطين ، لقد لجأ علماء الدين في الغرب العربي وبالذات في الأندلس ، بنية المحافظة على التراث القائدى وعلى نفوذهم المستمد من هذا التراث ، الى وسيلة سهلة وفجة هي التلفيق بين علم الكلام وبعض من

(١٨) ابن رشد : فصل المقال ص ١٥

(١٩) نفس المرجع السابق : ص ٢٦ - ٢٧

(٢٠) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ضمن « فلسفة ابن رشد » ص ٩٩ - ١٠٠

أصول الفقه وبعض من التصوف • وكان الغزالي بمؤلفاته يحقق لهم هذا الهدف بشكل رائع فجعلوه امامهم ومرجعهم الأول • وكان من الطبعي أن تؤدي هذه الرؤية الواحدية الى قفل باب الاجتهاد والنقاش واعادة الطرح والى الاستسلام التام لرؤية بعينها • وحقق هذا الجمود الفكرى قوة سياسية هائلة للفقهاء ولعلماء الكلام ، اذ كانوا هم الوزراء والمستشارين والقضاة والأساتذة ، فخضعت لأحكامهم الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية • ولقد استأثر الفقهاء بنصيب الأسد من السلطة لأنهم انفردوا بحق تفسير العقيدة باعتبارهم حمايتها وورثة الأنبياء ، وهو ما يعنى أنهم استأثروا بحق تحديد مفاهيم المجتمع وقيمه • وتحقيقا لهذا حاربوا الفلسفة وهى المصدر الثانى للفكر وللقيم فى المجتمع الاسلامى وقتذاك • انفرد الفقهاء بتشكيل ما نسميه بلفظة العصر «أيديولوجيا» الشعب ولذا خشتهم السلطة وتوددت لهم وأشركتهم مرغمة فى صنع القرار ، واستغلتهم فى المقابل فى القضاء على خصومها بفضل القتاوى مدفوعة الثمن^(٢١) • ولكن الوضع لم يدم للمرابطين اذ ثارت قبيلة مصمودة المستقرة فى المغرب الأقصى على المرابطين بنى صنهاجة الرحل وعلى فقهاءهم ولذا انصبت حملة ابن تومرت فى «أعز ما يطلب» على الفقهاء لان فى القضاء عليهم قضاء على القاعدة المنضوية الايديولوجية الفكرية التى تقوم عليها دولة المرابطين • ومن يقضى على الأساس يقضى على البناء وحمل ابن تومرت حملة عنيفة على الفقهاء الذين عجزوا عن فهم العقيدة فهما صحيحا والذين انحدروا من خلال المذهب المالكى الى الاهتمام بالجزئيات وبالفروع دون الأصول • وما لا يخفى على متأمل ان دعوته هذه تحمل فى طياتها دعوة واضحة للفكر الفلسفى ، وتعمل كذلك هجوما حادا على الفقه المالكى الراسخ فى الغرب الاسلامى والمشكل لكل أوجه الحياة فيه • الا أن هدم فكر عقائدى لا يتم فى يوم وليلة ، ولذا اضطر الموحدون الى التعامل اليومى مع الفقهاء المالكية اتقاء لشركهم وهم أصحاب النفوذ القوى على الشعب • ولقد لجأ الموحدون للحيلة لاستبدال فكرهم بالفكر المالكى ولاستبدال سيطرتهم على الشعب بسيطرة المرابطين المستندة الى الفكر المالكى هذا • أما هذه الحيلة فهى فتح الطريق أمام الفلسفة حتى تؤثر فى الحياة الفكرية وحتى يتحقق التوازن فى هذه الحياة • أصبحت الفلسفة هى الأداة التى يمكن استغلالها لتغيير بنية المجتمع ولتغيير قيمه • ولذا عندما حول أول خليفة موحدى وهو عبد المؤمن نظام الحكم الى خلافة شعر أن هذا النظام لن يستقر ويدعم الا بالحصول على قدر أكبر من الحرية فى التشريع ، حرية لا يقيد فيها الا بالالتزام بالقرآن والأحاديث ، ورأى أن السبيل الوحيد لتحقيق هذه الحرية وهذا الاستقرار بعيدا

(٢١) محمد زفير : ابن رشد والرشدية فى اطارها التاريخى فى ضمن « أعمال ندوة

ابن رشد ومدرسته فى المغرب الاسلامى ، ص ٢٣ - ٢٥

عن سيطرة الفقهاء وتراثهم هو تغير نسق تكوين العقل الاسلامى فى بلاده وهو ما لا يتأتى الا بتغير نظام المدارس • وشرع عبد المؤمن فى تحقيق ذلك مستعينا بمن ؟ بالفلاسفة !! ولقد استعان بآبن رشد لتحقيق ذلك فى مراكش^(٢٢) •

وفى ضوء هذا التأويل الذى يربط بين التطور الفكرى ومقتضيات المرحلة التاريخية يمكننا فهم اتخاذ أبى يعقوب يوسف الموحدى من ابن طقيل مستشارا له ، بل ويمكننا تفسير « تكليف » أبى يعقوب لابن رشد بشرح أرسطو • فالقصة التاريخية تصور لنا مشروع ابن رشد لشرح أرسطو على أنه جاء عقب مقابله للخليفة الذى « كلفه » بذلك رسميا • ودلالة هذا التكليف فى رأى ان أبى يعقوب أراد اتمام الخطوة الحاسمة التى كانت تحتّمها طبيعة الحياة العقلية فى المجتمع فى تلك اللحظة التاريخية ، ألا وهى الاعتراف للعقل بحق الوجود فى المجتمع ليكون مصدرا للعلم والحكم والتقسيم الى جانب المصدر الدينى • وهو ما يعنى أن دولة الموحدى أرادت فى شخص خليفتها أن تجعل للفلسفة مكانة فى الحياة الفكرية الاسلامية بعد أن ظلت دائما أشبه بالغريب المستورد الذى لا يعنى به الا خاصة الخاصة • وإذا كان البعض يرى فى تلك الخطوة تأكيدا للحقيقة التالية ألا وهى أن العقل والايمان يشتركان من منبع واحد ويسعيان معا الى ذات الأهداف أى خير الدين والدنيا وبالتالى فالتوفيق بين الدين والفلسفة ليس أمرا مفضلا متكلفا بل هو أمر ضرورى^(٢٣) ؟ فأننى أرى على العكس من ذلك أن تلك الخطوة كانت لاعلاء شأن العقل متجليا فى الفلسفة ليقرب من مرتبة النقل • لم تكن الفلسفة مزدهرة منطلقة بارزة من قبل حتى تجبر الحكام والمفكرين على التوفيق بينهما وبين العقيدة انما كانت فى الحقيقة منزوية متراجعة أمام النقل فجاء الموحدون ليعلون من شأنها ويعطونها مكانتها اللائقة بها • ولقد كان ابن رشد هو فارسهم الذى حقق تلك الرسالة الصعبة ومضى فى تحقيقها حتى عندما تراجعوا هم عنها بتغير ظروف الحكم • فعندما أدرك ابن رشد أن الموحدى صاروا يختلفون مذهبيا عن امامهم ابن تومرت لدرجة شككهم فى صحة مذهبه بل لدرجة العدول عنه رسميا فى أخريات أيام دولتهم ؟ عندما أدرك ذلك طمع فى أن يمضى فى تحقيق مشروعه الذى كان أيضا مشروعههم ، الى النهاية ، أى طمع فى أن تصبح الفلسفة هى الدعامة التى تقوم عليها الدولة بدلا من مذهب ابن تومرت ! وذذهب الى أنه لا يوجد ما يخيف فى هذا ولا ما يهدد العقيدة لأن الفلسفة الحققة - فلسفة أرسطو - تتفق تماما الاتفاق والعقيدة • يقول : « يجب علينا ان ألينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا

(٢٢) نفس المرجع السابق ص ٣٣ - ٣٤

(٢٣) نفس المرجع السابق ص ٣٩ - ٤٠

في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن تنظر في الذي قالوه من ذلك ، وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرناهم وعذرناهم » (٢٤) .

ولعل هذا التأويل لكل موقف ابن رشد الفلسفي وبالتالي لكل مشروعه يفسر لنا غلبة الخليفة يعقوب المنصور بالله عليه . لقد رأى هذا الخليفة في بداية الأمر في ابن رشد خير من يمكنه بلورة فكر الموحدين من خلال مشروعه الفلسفي ، ولكنه ما أن جاء الأندلس حتى خضع لضغوط الاتجاه التلفيقي المتبقي من عصر المرابطين والذي لم ينجح الموحدون في القضاء عليه في الأندلس فاستبعد ابن رشد واستبعد كل مشروعه . وانتصر رجال الدين مرة أخرى على الفلسفة ! وما يرجح تفسيري هذا لنكبة ابن رشد أن هذه النكبة لم تكن شخصية كما اعتاد المؤرخون تصويرها ، بل شملت مفكرين آخرين أقل شهرة وقيمة من ابن رشد ولذا لم تسلط عليهم الأضواء فبدت وكأنها نكبة ابن رشد وحده ومن هؤلاء المتكويين العالم الأصولي أبو عبد الله إبراهيم . كانت النكبة اذن نكبة العقل والاجتهاد ولم تكن نكبة شخص ، أو بعبارة أخرى كانت استجابة من قبل أصحاب السلطة للتيار القوي المناهض للفلسفة اذ أن من شأن هذه الاستجابة والمسايرة كسب ود الجماهير ومهادنة العلماء المسيطرين على تلك الجماهير (٢٥) .

يتضح مما سبق أن ما حدد مشروع ابن رشد هو الظروف السياسية والاجتماعية والفكرية التي كانت تسود في الغرب الإسلامي فكيف يمكن لهذا المشروع أن يصبح مشروعا لحضارة أخرى لها ظروف مغايرة في الحضارة العربية المسيحية الوسيطة ؟ قد يبدو ذلك مستحيلا للوهلة الأولى خاصة أنه من المعروف أن كلا من « فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الأدلة » وهما العملاقان الأساسيان اللذان تناول فيهما ابن رشد تحديد كل مشروعه وصياغة موقفه الفلسفي العام لم يترجما الى اللغة اللاتينية . أما كيف أصبح مشروع ابن رشد مشروعا لبعض فلاسفة أوروبا المسيحية بدءا من القرن الثالث عشر بالرغم من الاختلاف الجوهرى بين ظروف الحضارة الإسلامية في الغرب الإسلامي في القرن الثاني عشر وظروف الحضارة العربية المسيحية بدءا من القرن الثالث عشر ، فذلك مما يمكن تعليقه بأن بعض مفكرى المسيحية استشعروا ضرورة استبدال الفكر القلاني العلمى بالفكر المسيحي الوسيط المتحجر ، وكما لجأ ابن رشد لأرسطو ولجأوا هم أيضا له ولكن من خلال فيلسوف

(٢٤) فصل المقال : ص ١٣

(٢٥) محمد زكيير : ابن رشد والرشدية ص ٥٢ الى ص ٥٤

قرطبة • وموقفهم هو نفس موقف ابن رشد : الرجوع للتراث العقلاني لضرب التراث العقائدي •
والفارق الوحيد بينهم وبين ابن رشد انهم واصلوا الطريق فلما انتهوا من التمثيل والشرح
والتفسير والاستكمال تحولوا الى الابداع والابتكار ، اما ابن رشد فلم يخلف وراءه من
يوصل طريقه لبيدع وليتكر • وأما عن « استحالة » موقفهم على موقف ابن رشد
العام لما اوضحته لانهم لم يترجموا « فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الأدلة » فما
يمكن تقويضه بفرض علمي قوى الاحتمال ألا وهو أن يكونوا قد وقفوا على مضمونهما
بواسطة المستعربين • وأليس عجيبا أن ترجم كل مؤلفات ابن رشد الى اللاتينية والعبرية
باستثناء هذين العملين اللذين يحلمان في حقيقة الأمر جوهر فكر ابن رشد ؟ ألا يحتمل أن
يكون هذان العملان قد ترجما وعرف مضمونهما ثم قدر أنه من الافضل طمسهما تماما لانهما
يفيجران دفعة واحدة كل قضايا المشكلة التي شغلت مفكرى المسيحية منذ القرن الثالث
عشر بل ويضعان حلولا واضحة اسلامية الطابع لا يستطيع العقل الغربي المسيحي قبولها
لأنها آتية من عند غير المسيحيين الـ « Gentiles » كل هذه فروق لا نستطيع أن نجعلها ترقى
لمستوى الحقائق العلمية في وقتنا الحاضر ولكننا قد ننجح في ذلك مستقبلا مع اتساع معرفتنا
بحركة الترجمة من العربية الى اللاتينية : ومع غثورتنا على مزيد من المخطوطات ، ومع وفوفنا
على حقيقة كل القنوات التي انتقل من خلالها الفكر العربي الاسلامي للغرب • والامل في ذلك
كبير ، وأكبر دليل على ذلك اكتشاف العلامة لوكسفيتر الذي قطع بوجود اتجاه رشدي في
شرق أوروبا وهو ما لم يكن يخطر على بال أحد من قبل •

وفي نهاية حديثي عن الموقف الفلسفي لابن رشد أحب أن أشير الى ان هذا الموقف
جاء مختلفا عن موقف كل الفلاسفة المسلمين السابقين عليه من الكندي الى ابن باجة ولا أقول الى
ابن طفيل لأن هذا الأخير مهد في حقيقة الأمر لموقف ابن رشد في حى بن يقظان • وإذا كان
بعض الباحثين يرى أن ابن رشد شأنه شأن السابقين عليه كان يسعى للتوفيق
بين الفلسفة والدين وان طرافته تكمن في شكل معالجة للتوفيق فحسب ، فإني أرى على العكس
أن ابن رشد كان يسعى للفصل بين هذين التسقين • ان الاتفاق بين الفلسفة والعقيدة أمر طبيعي
لا شك فيه ولذا فهذان السقان لا يحتاجان « للتوفيق » بينهما بل ان محاولات التوفيق تؤدي الى
البلبلة والتشويش ، ولذا فالصلاح كله في ترك هذه المحاولة برمتها والعمل على العكس على
الفصل بينهما • أراد ابن رشد أن يقلل باب النقاش في هذه المشكلة وأن يقول الكلمة
الأخيرة فيها ، ولذا اضطر لمعالجتها للمرة الأخيرة لا لاثرائها وانما لمحوها • فاذا كانت مصلحة
المجتمع في الماضي تقتضى التوفيق ، فقد أصبحت في زمن ابن رشد - وهو ما أدركه بوضوح -
تقتضى الفصل بين الفلسفة والعقيدة هو الذى سيتقل للرشديين اللاتين بدءا من القرن الثالث
عشر بل سيتقل الى من لا يحسبون ضمن الرشديين من أمثال ألبيرت الكبير وتوماس

الأكوينى • ومن المعروف أن هذا الموقف هو الذى سيتيح للعقل الانطلاق ليحقق تلك النتائج المذهلة التى حققها فى العصر الحديث • وكنت فيما سبق (') أعتقد أن ابن رشد فصل بين الفلسفة والعقيدة من جهة ونجح من جهة أخرى فى التوفيق بينهما حتى اننى عالجته هذه القضية تحت عنوان « التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد » وسبب هذا الخلط كان جهلى بالأبعاد التاريخية والفكرية التى شكلت موقف ابن رشد • وإن دل هذا على شيء فانما يدل على أهمية التاريخ •

٣ - أثر هذا الموقف على الفكر السياسى الغربى :

ولنا الآن بعد هذا العرض أن نطرح سؤالاً هاماً من شأنه أن يلقي مزيداً من الأضواء على حقيقة فكر ابن رشد ، وإن يبرز أهمية تأثيره على الفكر الغربى الوسيط والنهوض ، ونعنى بهذا السؤال السؤال التالى : هل كان لدعوة ابن رشد للفصل بين الفلسفة وبين العقيدة اثر فى مجال الفكر السياسى المسيحى اللاتينى ؟ وأنا لا اطرح ذات السؤال بشأن الفكر السياسى الاسلامى لأن نكبة الفلاسفة التى عانى منها ابن رشد كانت ضربة قاضية حالت دون استمرار الفلسفة واستمرار تأثيرها فى أى مجال •

لقد ظن الباحثون لفترة طويلة بدءاً من رينان أن ابن رشد الشارح لم يضيف شيئاً يذكر فى مجال الفكر الفلسفى لما قدمه المعلم الاول • لم يفتن رينان الى الاضافة الحقيقية التى أضافها ابن رشد للفكر الفلسفى ألا وهى تفرقه الدقيقة بين الفكر الدينى والعقيدة ، أى تفرقه بين ما وضعه العقل الانسانى لتأويل العقيدة وبين هذه التفرقة خطوة فلسفية أصيلة لا نجد لها مثيلاً فى الفكر اليونانى لخلو حضارته من عقيدة سماوية • ونتيجة لهذه الغفلة الخطيرة أرجع رينان كل الانحدار الذى لاحظته فى العالم الاسلامى المنحط والذى فضحه بقسوة ، أرجعه الى العقيدة لا الى الفكر الدينى • يقول « انتانرى بوضوح التدنى الحالى للبلاد الاسلامية وتدهور الدول التى يحكمها الاسلام والعجز الفكرى للأجناس التى تستمد ثقافتها وتعليمها من هذا الدين وحده » • وفى رأى أن عدم تمييز رينان لهذه التفرقة الحاسمة بين العقيدة وأى فكر انسانى سواء أكان دينياً أم فلسفياً خالصاً كان السبب فى عجزه عن تبيين حجر الزاوية لكل فكر ابن رشد وعن تبيين أهم أثر من آثار هذه التفرقة وأعنى به الفصل بين كل من السلطة الروحية الدينية والسلطة السياسية الزمانية • ونتيجة لهذه الغفلة لم يلاحظ العلاقة التى تربط بين مارسيل دى بادو « Marsile de Padoue » صاحب الكتاب السياسى الشهير « مدافع عن الملام » « Defensor Pacis » الذى يعد أول عمل فلسفى سياسى يتناول قضية

فصل السلطين الدينية والسياسية ، وبين الرشدي الشهير جان دي جوندان «Jean de Jandun» وهو من بادو أيضا . ومارسيل دي بادو هذا ولد فيما بين ١٢٧٥ و ١٢٨٠ وتوفي حوالى عام ١٣٤٣ . ذهب لباريس ودرس فيها الطب والقانون وأصبح رئيسا لجامعتها فى ١٣١٣ ، وهناك ارتبط بعلاقة وثيقة بالرشدي جان دي جوندانك وييترو دابانو «Pietro d'Abano» وهو رشدي أيضا . أما عن مساهمة جون دي جوندان فى « مدافع عن السلام » او بالاحرى نصيب الرشدية فى هذا العمل فيمكننا القول انه كبير للغاية وان كان لا يمكننا القطع بما اذا كان جون دي جوندان شارك مارسيل فى تأليف الكتاب بشكل مباشر . و « مسائل » مارسيل اتى عشر عليها اخيرا تثبت اتفاقه فى كثير من القضايا مع ماجاء فى عمل جون دي جوندان الشهير

« Quæstiones in libros Metaphysicæ » « مسائل فى

كتب الميتافيزيقيا »^(١) ولقد انتهى مارسيل من وضع كتابه الشهير فى اسوربون فى مقر طلاب اللاهوت فى ٢٤ يونيو ١٣٢٤ وفق المذلول على المخطوط الأصيل . وعلى اثر صدور الكتاب الذى أحدث دويا هاتلا هرب مارسيل بصحبة دي جوندان الى بلاط لويس دي بافير . وفى ١٣٢٧ حرم الكتاب رسميا ونسبته القرارات البابوية التى حرمتها الى اثنين « ضالين » هما مارسيل ودي جوندان . وبالرغم من هذا التصريح فاننا نفضل عدم القطع باشتراك دي جوندان مع مارسيل فى تأليف هذا العمل الخطير حتى يتم لنا التحقق من صحة هذا . ومنذ أن صدر الكتاب وهو مصدر للعديد من التيارات الفكرية التى مستصبت كلها فى حركة الاصلاح الدينى . وتحول مارسيل بعد ذلك فى مؤلفاته التالية الى أيديولوجى يدافع عن قضية حق استقلال الامبراطور (وهو فى حالته لويس دي بافير) فى سلطته عن السلطة البابوية التى تريد أن تظل مطلقة ، أى تجمع بين السلطين الروحية والزمانية معا ، وهو الوضع الذى كان سائدا فى العالم المسيحى منذ شارلمانى والذى كان أى حاكم بمقتضاه تابعا بالضرورة للكنيسة ولقد درس مارسيل السلطة السياسية وانتهى الى نظرية تقول بضرورة الفصل بين هذه السلطة والسلطة الدينية وان لم يرى أى تعارض بينهما . كان مارسيل أول منظر مسيحى غربى يفصل بين السلطين هذا صحيح ، ولكن ألم يكن ابن رشد هو أول منظر على الاطلاق لهذا الفصل وان فعل ذلك بشكل ضمنى عندما دعا للفصل بين الفكر بكل أشكاله وتطبيقاته وبين العقيدة ؟ ومما لا شك فيه ان الجانب السياسى من فلسفة ابن رشد يحتاج لمزيد من الدراسة التى من شأنها أن تطلعا على حقيقة تأثيره على الفكر السياسى المسيحى . وبالرغم من عدم توسعنا فى دراسة هذا المجال الا انه يمكننا القول بأن نعمة موقفا فلسفيا رشديا انتقل للفكر السياسى المسيحى وان كيفه الاخذون به

27 — Pines (s) : La philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroès une réponse à Al Farabi ? : Multiple Averroës p. 201.

مع ظروف حضارتهم وعصرهم • أما هذا الموقف فهو محاولة الحد من سلطان رجال الدين أي من السلطة الدينية ، والفصل بينها وبين السلطة السياسية لأن أي دمج بين السلطتين ستكون نتيجته الحتمية طغيان السلطة الدينية على السلطة السياسية نظرا لقوة تأثير الأولى على الجماهير •

وفي حالة ابن رشد كانت السلطة الدينية تمثل في سلطة الفقهاء بينما السلطة السياسية كانت للموحدين • وفي حالة مارسيل دى بادوكاوث السلطة الدينية تمثل في الكنيسة وعسل رأسها البابا بينما تمثل السلطة السياسية في الإمبراطور لويس دى بافير • ولذا فمن حقنا أن نقول أننا إذا اعتبرنا مارسيل دى بادو بنظريته عن فصل السلطتين مبشرا لكل من بودان الفرنسي وماكيافلي الإيطالي فيجب أن نعتبر ابن رشد هو المصدر الأول لهذه النظرية •

وقبل أن أنهى حديثي في هذا الموضوع أود أن أوضح السبب الذي من أجله اعتبرت رينان مسئولاً عن أعمال الأثر الفلسفي السياسي لابن رشد على أوروبا المسيحية • إن مسئولية رينان هنا غير مباشرة إنما هي ترجع لثقة الباحثين الهائلة فيه تلك الثقة التي دفعتهم إلى السير وراءه في الدروب التي سلكها فحسب وعدم الانتباه إلى ما لم يلتفت إليه • وبالرغم من أن رينان يدعو في تصديره للطبعة الأولى « لابن رشد » لضرورة التمسك بمنهج النقد التي من شأنها إخضاع كل تاريخ الفكر لنقد منهجي هدفه بلوغ اليقين في نهاية الأمر^(٢٩) ، بالرغم من هذا فإن الباحثين الذين بهروا به أخذوا بما توصل إليه من حقائق وتركوا منهجه وهو الشيء الوحيد الذي يستحق الأبقاء عليه من كل كتابات رينان !



الخاتمة :

إن يكف الباحثون عن دراسة ابن رشد وأثره في الفكرين العربي والعربي ، وقد قدمت الغربي على العربي لأنه هو الذي يضئ به بالفعل ليس من قبل الباحثين الغربيين فحسب بل من قبل العرب كذلك • أما أثر ابن رشد في الفكر العربي فما يزال ينتظر من يهتم به من المستشرقين حتى يسير وراءهم الباحثون العرب مهاجمين كالعادة ومصححين •

وهذا الاهتمام المتصل بابن رشد مرجعه إلى تعدد جوانب فكر فيلسوف قرطبة ، هذا التعدد الذي يتزايد حجمه مع تجدد اهتمامات الباحثين • فمن منا كان يتصور منذ عقد من الزمان أن لابن رشد فلسفة سياسية خاصة به وغاية في الأهمية ؟ بل من كان يتصور أن له فلسفة للتاريخ

يمكن استخلاصها من نظريته عن وحدة النفس العاقلة ؟ كان ابن رشد يقول بوحدة النفس العاقلة في كل الجنس البشري ، وهو ما ترتب عليه اعتقاده بأن الجنس البشري يساهم أفرادُه على مر التاريخ في بناء الحقيقة الواحدة الكلية . ولقد ناز هررد في كتابه الشهير « أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية » ضد هذا المفهوم الذي تبناه لينسج في خطوطه العريضة ، والذي كان يعارضه هررد بشدة ، وعندما رد كانوا على هررد معارضا أيد نظرية لينسج التي أرجعها هررد لابن رشد (٣) . وهكذا أقحم ابن رشد في جدل فلسفة التاريخ عند كبار فلاسفتها الغربيين . واني على يقين من أن العناية اللائقة بالناحية الفقهية من فكر ابن رشد التي لم تتحقق حتى الآن ، ستقدم تأويلات جديدة تماما لنسق ابن رشد الفلسفي وهو ما تتمناه .



فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر

بقلم

د. عاطف العراقي

استاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة

فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر

أعتقد من جانبي ، اعتقادا لا يخالجنى فيه أدنى شك ، بأننا نحن العرب في أمس الحاجة وخاصة ، حياتنا المعاصرة ، الى الاستفادة استفادة لا حد لها ، من فلسفة وأفكار الفيلسوف ابن رشد ، والذي يعد أعظم فلاسفة العرب ، ورائد وعيد الفكر العقلاني في عالمنا العربي من مشرقه الى مغربه .

لقد ترك لنا الفيلسوف الأندلسي العملاق ، ابن رشد ، أعظم الدروس التي أعتقد بأننا لم نستفد منها الاستفادة الكاملة . ترك لنا ذلك المفكر الكبير ثمرات فكرية رائعة تقوم على العقل وتستند اليه . ترك لنا ابن رشد أعمالا فلسفية ودينية تركز على العقل قلبا وقالبًا وتجعله المرشد والحكم والدليل .

نعم نحن في حياتنا الفكرية التي نعيشها في حاجة مستمرة الى أن تتزود من تلك الدروس العقلية الرائدة والتي تركها لنا فيلسوفنا ابن رشد . في أمس الحاجة الى الاستفادة من تلك الدروس وما أعظمها ، وخاصة بعد انتشار الفكر اللاعقلاني الأسطوري في أكثر أنحاء أمتنا العربية ، وبحيث نجد للأسف الشديد تراجعا عن العقل وتضييقا لمساحته ، وغية عن المعقول ، وانتشارا للخرافات والأساطير .

واذا أردنا لأنفسنا نحن العرب ، طريق التقدم ، طريق الزعامة الفكرية ، طريق الحضارة والتوير ، فلا مفر من اقامة هذا الطريق على العقل ، وبحيث يكون العقل هو الهادي لنا الى سواء السبيل ، المرشد لنا الى طريق الحق واليقين ، النارة التي نتصم بها وبحيث تهدينا الى كل ما فيه خير لأنفسنا وخير لأمتنا نحن أبناء الأمة العربية ، ويقى أننا سنجد في دروس ابن رشد ، الخير كل الخير ، سنجد منها أسس التوير ودعائم اليقظة الفكرية ومحور الصحة الكبرى وركيزة التطور الخلاق الى الأمام دائما .

غير مجد في ملتي واعتقادي اهمال تراث الفيلسوف ابن رشد . انه لم يكتب ما كتب لكي نضعه في زاوية الاهمال والنسيان ، بل لكي نجعله نصب أعيننا وأمام عقولنا دوما وباستمرار . وكما استفادت أوروبا في نهضتها الكبرى خلال عصر التنوير ، من دروس هذا الفيلسوف المسارد العملاق . كم أدرك العالم الأوربي أن فيلسوفنا العربي ابن رشد قد توصل بثاقب فكره وعمق نظرته الى أعماق الدروس التي تفيد حاضر العالم الأوربي ومستقبله ، ومن هنا كان حرص العالم الأوربي على الاستفادة من فلسفة هذا الفيلسوف ، وجعل دروسه الفلسفية أساسا من أسس تنويره وتقديمه نحو المستقبل .

أما نحن في عالمنا العربي فقد أهملنا دروس الفلسفة الرشدية • قمنا بالهجوم على آرائه وأفكاره ، وبطريقة مباشرة تارة وغير مباشرة تارة أخرى • عامله الناس في حياته بجفاء ولم يحسنوا استقبال آرائه وأفكاره حتى انتهى به الحال الى النكبة التي تمثلت في نفيه • لم يستفد العرب بعد مماته من دروسه وأفكاره ، بل قام العرب حتى عصرنا الحالي بتفضيل الغزالي عدو الفلسفة تارة ، وتفضيل ابن تيمية عدو المنطق والفلسفة والتقدم الى الأمام تارة أخرى • وقد أدى هذا كله الى تأخير العرب نظرا لأنهم اختاروا الغزالي كنموذج ، وابن تيمية كمثال أعلى ، في حين تقدمت أوروبا لأنها اختارت ، كنموذج لها، فلسفة ابن رشد ، وتعاليم ابن رشد ، ذلك الفيلسوف صاحب الطريق المفتوح والذي حاول جهده الكشف عن مغالطات الغزالي صاحب الطريق المسدود والذي تؤدي بنا بمض أفكاره الى الصعود الى الهاوية ، وبش المصير •

ونجد من واجبا الاشارة الى أبرز معالم حياة ابن رشد الفكرية وأهم دروسه الفلسفية التي نحتاج اليها في حياتنا الفكرية المعاصرة • ويقتضي أننا سنجد مجموعة الدروس التي يمكننا الاستفادة منها حتى الآن •

ولد فيلسوفنا ابن رشد عام ٥٢٠هـ ١١٢٦م وتوفي في اليوم العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م وقد تعمق ابن رشد في دراسة الفقه وأخذ عن أكثر من معلم • وترك لنا الكثير من الكتب والرسائل الفقهية وعلى رأسها كتابه المشهور « بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه » •

والدارس لهذا الكتاب يدرك تماما أن ابن رشد في دراساته الفقهية ، انما كان يظلب عليه النظر العقلي • وكمن نحن الآن في أمس الحاجة الى التفسيرات العقلية في مجال الفقه • فكم من مشاكل فكرية ودينية واجتماعية تترايين الحين والحين في مجتمعنا العربي ، ونعجز عن تقديم حلول لها ، لأننا نقف عند ظاهر النص الديني ، رغم أن الله تعالى قد دعانا الى استخدام عقولنا في التأمل والتدبر والتفكير •

وقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء في مختلف بلاد الأندلس ، فوصل بذلك الى أرفع المناصب وهو منصب القاضي ، شأنه في ذلك شأن أبيه وجده ثم تولى منصب قاضي القضاة في أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن بعد أن كان قاضيا بأشيلية • ومن الواضح أن منصب القاضي ، أو منصب قاضي القضاة على صلة وثيقة بالدراسات الفقهية التي تعمق فيها فيلسوفنا ابن رشد • بل ان منصب القاضي الذي تولاه ابن رشد قد أفاده في تكوين حسن نقدي بارز • اذ أن القاضي حين يوازن بين أدلة الاثبات وأدلة النفي ، انما يقوم بذلك على أساس الجانب النقدي وبحيث لا يسلم مجرد تسليم بالأراء الشائعة •

أما من جهة علم الكلام ، فقد تعمق ابن رشد في دراسته أيضا . ولا شك أن نقده لمذاهب علماء الكلام وتفنيد آرائهم ، يكشف لنا عن دراسته المستفيضة لهذا العلم الذي نجده عند أصحاب الفرق الاسلامية كالمعتزلة والأشاعرة وغيرهما من الفرق الدينية الاسلامية .

ومن خلال نقد فيلسوفنا ابن رشد للعديد من الآراء الكلامية ، نجد أنه قد تمسك بالعقل تمسكا بغير حدود . لقد جعل العقل هو المعيار والحكم وأدى هذا به الى الكشف عن مغالطات الأشاعرة وما أكثرها . وكمن نحن الآن أيضا في أمس الحاجة الى التعرف على جوانب نقد ابن رشد لآراء الأشاعرة وذلك حتى نقيم حياتنا الفكرية على أساس العقل ، على هدى المنطقي والبرهان .

ولم يقتصر ابن رشد على الاطلاع على المذاهب الكلامية ونقد أكثرها ، بل نراه يسلك مسلك العالم ، مسلك الفيلسوف الذي ينظر الى العلوم نظرة شاملة . نراه يتجه الى دراسة الطب . لقد اشتهر ابن رشد باشتغاله بالطب وتأليفه لكثير من الكتب والرسائل في هذا المجال وأهمها كتاب الكليات ، وهو من الكتب التي عرفت تماما في جامعات العصر الوسيط كموجز في علم الطب ، حيث كان النظام العربي في الطب لا يزال مستعملا . ولو أن هذا الكتاب ، كتاب الكليات لابن رشد ، لم يبلغ شهرة كتاب القانون في الطب لابن سينا .

واهتمام ابن رشد بدراسة الجوانب العلمية ، ومن بينها الطب ، قد أدى به الى تكوين حسي علمي واضح . ولسنا في حاجة الى القول بأننا في أمس الحاجة الى تقدير العلم والتمسك بمنهجه وخاصة بعد انتشار بعض الدعوات الزائفة الآن والتي تستخر من العلم تحت شعار التحذير من الغزو الثقافي تارة ، والهجوم على الحضارة ومنجزاتها تارة أخرى .

والواقع أن حياة ابن رشد الفكرية كانت شغله نشاط . لم يكن يكل ولا يمل . وكما قال عنه ابن الأبار في الترجمة لحياته ، بأنه لم يترك القراءة الا ليلة وفاة أبيه ليلة زواجه . لقد ترك لنا آلاف الصفحات المليئة بمشآت الأفكار التي تعد ثمرة تماما وصادرة عن حس فلسفي وعلمي بارز .

ولعل مما يبين لنا ذلك ، أن ابن رشد لم يكتب بالتأليف ، بل نراه يقوم بمهمة عظمى جعلت له مكانة بارزة في تاريخنا الفكري الفلسفي العربي ، وعند الأوربيين بصفة خاصة وهي قيامه بشرح كتب أرسطو . لقد تناول كل ما استطاع الحصول عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف اليوناني ، وذلك ليتسنى له شرحها وتلخيصها .

ولما كان ابن رشد لا يعرف اللغة اليونانية ، فانه رجع الى الترجمات التي قام بها بعض المترجمين الكبار من أمثال حنين بن اسحق ، واسحق بن حنين ، وأبو بشرمى ، وراح يقابل

بين هذه الترجمات لاختيار أصحابها وحتى لا يقع في أخطاء بعض المترجمين ، ويقوم بتصفية أقوال أرسطو مما شابها في عناصر أفلاطونية •

لقد شرح ابن رشد كتب أرسطو أكثر من نوع من أنواع الشروح • والشرح الأكبر يعد خاصا بابن رشد دون غيره من الفلاسفة الذين سبقوه في المشرق العربي وفي المغرب العربي أيضا • لقد كانت شروح هؤلاء الفلاسفة أقرب إلى التلخيص ، أما شروح ابن رشد الكبرى فتتميز بمنهج محدد يعد فريدا في نوعه • وكم استفاد فلاسفة العصور الوسطى من تلك الشروح الكبرى بصفة خاصة •

قام ابن رشد اذن بشروح عديدة على كتب أرسطو ، حتى أصبح يسمى باسم الشارح •

وقد كان لشروحه شأن عظيم في ترويض فلسفة المعلم الأول في الأوساط الفلسفية واللاهوتية وخاصة في الغرب • لقد كان صاحب الفضل فيما عرفته معاهد الدرس في أوروبا المسيحية من كتابات أرسطو ، حتى أن شروحه قد انتشرت بين رجال الدين ، رغم أنهم كانوا يرون في مذهبه خطرا يهدد العقيدة •

ونود أن نشير إلى نقطة هامة ، وهي أن ابن رشد في شروحه لم يكن مجرد مردد أو مقلد لآراء أرسطو • لقد كانت له شخصيته الواضحة حتى وهو يشرح كتب غيره ، أي كتب الفيلسوف أرسطو • لقد كان يتجاوز الشرح والتفسير والتعليق ويتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية واللاهوتية التي تشغله هو ، أي التي كانت في دائرة اهتمامه كفيلسوف عربي • نجد هذا واضحا غاية الوضوح في معرض رده على الأشاعرة بصفة خاصة والمتكلمين بصفة عامة انه لم يتقيد اذن بالنص لأنه لأرسطو ، فالنفس البشرية تطالب دائما باستقلالها ، وإذا ما قيدتها بنص عرفت كيف تفعل بحرية في تفسير هذا النص ويحيث تتجه اتجاها خاصا بها هي وحدها ، وإذا كان ابن رشد قد شرح أرسطو وتأثر به ، فإنه استطاع أن يقيم مذهبا له ، مذهبا خاصا به • والدليل على ذلك أننا نقول فلسفة أرسطو ، ونقول فلسفة ابن رشد •

لقد تمتع ابن رشد بحسن نقدي بارز ، كانت لديه القدرة على الأخذ برأى من الآراء التي سبقته ، ورفض رأى آخر حين يدرك أنه لا يستقيم مع العقل وأحكامه ، حين لا يتفق مع أنس البرهان واليقين •

انه اذا كان في كتبه الخاصة « كفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة في الاتصال » ، ومناهج الأدلة في عقائد الملّة » ، « وتهافت التهافت » ، قد اتجه الى نقد المتكلمين وخاصة الذين يمثلون الاتجاه الأشعري ، ذلك الاتجاه الذي حرص ابن رشد على الكشف عما فيه

من أخطاء وتناقضات ، وبحيث يعتبر فيلسوفنا ابن رشد بحق ، عدوا لدودا للأشاعرة ، فإن قد اتجه الى نقد المتكلمين أيضا في كتبه التي يشرح فيها أرسطو ، مستعينا في نقده ببعض مبادئ الفلسفة التي تركها لنا أرسطو .

بل اتنا نجد في تلك الكتب سواء كانت مؤلفة أو شارحة نقدا غنيا للصوفية . ان اتجاههم لا يعد اتجاها عقليا فيما يرى ابن رشد ، ونرى نحن أيضا في جانبنا . انه يعد اتجاها خاصا بجماعة دون جماعة أخرى ، اتجاها يقوم على الزهد والعبادة والتششف ، ولا يعد اتجاها عاما مشتركا ، اتجاها عقليا ، اذ أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين البشر .

لقد كان نقد ابن رشد للصوفية متوقعا . لقد تقدمهم ونقد آراءهم في العديد من نظرياته الفلسفية . فحين يقيم المعرفة على أساس العقل ، لا بد وأن ينقد الصوفية الذين يقيمون المعرفة على أساس القلب والنوق والوجدان ، وحين يتحدث عن أدلة عقلية الى حد كبير على وجود الله ، نراه يهاجم الصوفية الذين يذهبون الى أن معرفة الله والوصول اليه انما تكون عن طريق القلب ويقولون انهم يعرفون الله بالله تعالى . وهكذا الى آخر المجالات التي نجد ابن رشد فيها حريصا على نقد الصوفية وبيان اتجاههم اللاتقلاني ، تماما كما فعل بالنسبة للمتكلمين وعلى وجه الخصوص ، أصحاب الاتجاه الأشعرى .

والواقع أن ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفة العربية لأنه قد تميز أسادا بحسه النقدي . والنقد أهم خاصية من خصائص الفلسفة والتألف . نعم انه يقف على قمة عصر الفلسفة العربية ، كما يقف أرسطو على قمة عصر الفلسفة اليونانية لتمييزه في مجال نقد آراء السابقين ، وكما يقف الفيلسوف الألماني كانت Kant على قمة عصر الفلسفة الحديثة لحسه النقدي البارز والدقيق .

ولعل مما يدلنا على الاتجاه النقدي الشامل عند فيلسوفنا العربي ابن رشد ، أننا نجده بالإضافة الى نقده للمتكلمين والصوفية وأصحاب طريق الظاهر ، أي الذين يقفون عند ظاهر النص دون القيام بأويله على أساس العقل ، نجده شريفا على نقد ابن سينا فيلسوف المشرق العربي الكبير ، ونقد فكر الغزالي ، المفكر الذي ألف كتاب تهافت الفلاسفة للهجوم على الفلسفة والفلاسفة .

لقد نقد فيلسوفنا ابن رشد ، العديد من الآراء التي قال بها ابن سينا ، لأنه كان يدرك أن هذه الآراء قد ابتعدت قليلا أو كثيرا ، عن الطريق الذهبي ، الطريق المستقيم ، طريق العقل .

كما نقد ابن رشد اتجاه الغزالي وانتهى الى رفض اتجاهه قلبا وقالبا . انتهى الى الكشف عن مغالطات الغزالي وما أكثرها . توصل الى أن الغزالي وقد استند الى النزعة الأشعرية ، وإلى

الاتجاه الصوفي ، قد أصبح بذلك عدوا للعقل وأحكامه ، غير محق في هجومه على الفلاسفة وفلسفاتهم • وهكذا الى آخر الجوانب والمجالات التي كان فيها ابن رشد حريصا على الهجوم على الغزالي ، حريصا على رد الاعتبار الى الفلاسفة بعد أن قام الغزالي عن طريق هجومه بتكفير الفلاسفة في بعض الآراء التي قالوا بها •

وقبل أن نكشف عن أهمية الدور الذي يمكن أن تلعبه فلسفة ابن رشد في فكرنا العربي المعاصر ، نود أن نشير الى أن ابن رشد الفيلسوف العقلاني الكبير ، قد حدث له في السنوات الأخيرة في حياته ، وعلى وجه التحديد عام ٥٩٣هـ ، أي قبل وفاته بعامين ، حدث نكبة تمثلت في نفسه ، وإن كان الخليفة أبو يوسف المسمى بالنصور والذي حدث في عهده نكبة ابن رشد ، قد قام بالغفو عنه قبل وفاته •

ويمكننا القول بأن نكبة ابن رشد والتي تمثلت في نفسه فترة في الزمان ، إنما ترجع الى أسباب دينية أساسا • ان السبب الحقيقي في تلك النكبة هو تهويلات بعض الفلاة من الفقهاء ، ومزاعمهم التي تصور لنا الدين بمظهر الشيء الذي يتنافى والفلسفة • فمرد تلك النكبة إذن ، الصراع بين المفكرين الأحرار ، وغلاة الفقهاء أصحاب الفكر الجامد والذي لا يسمح بأي تأويل عقلي وبأي تعاطف مع الثقافات الأخرى • ان الفقه لا يمتد مسئولا عما حدث لابن رشد لأنه في جملته لا يتعارض مع النظر العقلي ، وابن رشد نفسه كان فقيها ، بل المسؤولية إنما هي مسؤولية الفهم الخاطيء للدين من جانب بعض الفقهاء • ماذا فعل إزاء قوم اتخذوا من الفقه ستارا لأغراضهم التي يسعون اليها ويقطعون بها المسلك أو الطريق أمام خصومهم في المجال الفكري •

ان تصوير مبادئ ابن رشد وفلسفته ، على أنها كفر وزندقة ، جاء من جانب بعض المتزمتين من الفقهاء وأشباعهم ، اذ أنهم رغبوا في الاستيلاء على الجو الفكري والنظر الى علوم الأوائل ، أي علوم فلاسفة اليونان ، على أنها علوم مهجورة لا يصح الاشتغال بها • واذا كانوا قد هولوا من أمر فلسفة ابن رشد عند النصور ، فإن هذا قد أدى به الى تهديد الفلسفة ، بل تحريم الاشتغال بها ، تأييدا لهم ، وتزلفا الى الشعب ، لقد خاف مما يؤدي اليه تهويل الفقهاء وهم الذين يسيطرون على الشعب •

ويبدو أن ابن رشد كان يشعر في أعماقه بالأثر السيء الذي يمكن أن يحدثه أصحاب الفهم الخاطيء للدين ، أي بعض الفقهاء • اذ أنه في كتابه « فصل المقال » وهو الذي سبق أن أشرنا اليه ، نجده يقول : فكم من فقيه كان الفقه سبيلا لقلّة تورعه وخوضه في الدنيا ، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم ، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية •

بعد هذا نقول بأننا بالنسبة لابن رشد، الفيلسوف الذي تفخر بانجابه حضارتنا العربية، في حاجة ماسة الى الاستفادة من دروسه الفلسفية والفكرية . وخير احتفال بالفكر أو الفيلسوف انما يتمثل في مراجعة الدروس التي تركها لنا وبحث تأخذ منها ما يتفق وحياتنا المعاصرة ، ونرفض منها الآراء التي اذا صلحت لزمانها ، فانه ليس من الضروري أن تكون صالحة وملائمة لزماننا . وهكذا ينبغي أن تكون نظرتنا الى التراث كله والذي تركه لنا أجدادنا . فكم في التراث من دروس باقية ، وكم مافيه أيضا من دروس تعد دروس زمانها ، ودروس قد تفيد الفترة الزمنية التي كتبت فيها ، ولا تفيد حياتنا المعاصرة بأي حال من الأحوال ، من قريب أو من بعيد . لقد ترك لنا هذا التراث أناس بشر مثلنا معرضون للخطأ ، ولم يكونوا ملائكة أو قديسين . ومن هنا فان من حقنا أن تأخذ منهم ما تأخذ ، ولا تتردد في رفض الأفكار التي لا تعد مناسبة لنا في العصر الذي نعيش فيه .

فإذا رجعنا الى التراث الذي تركه لنا فيلسوفنا العربي ابن رشد فإنا سنجد ملتزما بالمنهج العقلي . وكم نحن في أمس الحاجة الى الاستناد الى العقل وأحكامه ، اذ لا تقدم الا عن طريق العقل . والا فكيف نبرر التزام المجددين من أمثال الشيخ محمد عبده وطه حسين وزكي نجيب محمود ، بالطريق العقلي . انهم يريدون الخير لأمتنا العربية . وقد وجدوا أن الخير يتمثل في جعل العقل هو الدليل والمرشد والذي يجعلنا نتخطى ظلمات الجهل والتقليد وبحث نبر الى نور المعرفة والتقدم . وكم نجد عندهم وعند سائر المجددين دعوة الى التأويل والابتعاد عن التزم والجمود . كم نجد عندهم دعوة الى فتح التوافد وبحث مستفيد من علوم الغرب وغيرها من العلوم .

هذه الدعوات كلها لا تعدم وجود بعض الجذور الرشدية ، أي الأسس الفكرية التي نجدها في منهج ابن رشد العقلاني . فإذا رجعنا على سبيل المثال الى كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال فإنا نجد حريصا على أن يبين لنا وجوب استعمال القياس العقلي ، أو العقلي والشرعي معا ، اذ من الواجب - فيما يقول ابن رشد - أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي ، وهذا النوع من النظر الذي دعا اليه الشرع ونحت عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس ، وهو المسمى برهانا .

واذا كان القياس العقلي يعد ضروريا ، فانه يجب علينا اذن أن نستعين بأقوال من تقدمنا ، أي أقوال الذين عاشوا قبلنا وفي كل الأمم وسواء كانوا مشاركين لنا في الدين أو غير مشاركين لنا .

ومعنى هذا أن ابن رشد كثيره من فلاسفة العرب ، يدعوننا الى أن نبحث عن الحقيقة وبصرف النظر عن مصدرها ، وسواء كانت عربية أو يونانية ، كما تقول اطلبوا العلم

ولو في الصين • ان هذه الدعوة من جانب فيلسوفنا العربي ابن رشد تعد دعوة هامة وخاصة اذا وضعنا في اعتبارنا أن العصر الذي عاش فيه ابن رشد كان يوجد فيه قيد للاشتغال بالمنطق والفلسفة وذلك على أساس أنهما في بلاد اليونان • بل اننا في كل العلوم يجب أن نستعين بمجهودات من سبقونا الى البحث فيها يجب أن يطلع كل باحث في كل نوع من أنواع العلوم، على مجهودات وانجازات من سبقوه وذلك حتى يمكننا التوصل الى جوانب جديدة في بحثه •

كما يدعونا ابن رشد — كما قلنا — الى التأويل ، وبين لنا أن الفقيه اذا كان يفعل ذلك ، أى يقوم بالتأويل في كثير من الأحكام الشرعية ، فان المفكر يجب عليه اللجوء الى التأويل • ويقول ابن رشد مؤكدا على هذا المعنى : نحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي • وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن •

والواقع أن ابن رشد يدعونا سواء حين يبحث في مجال الفقه من خلال كتب عديدة له من بينها « فصل المقال » « ومناهج الأدلة » « تهافت التهافت » الى أن نلجأ الى التأويل باستمرار • تأويل الآيات القرآنية وعدم الوقوف عند ظاهر النص أو الآية •

وأعتقد أننا في فكرنا العربي المعاصر ، في أسس الحاجة الى الاستفادة من دعوة ابن رشد ، ومن وصية هذا الفيلسوف • ان الاستماع جيدا لتلك الدعوة ، أو النصيحة يجبنا تماما الفهم الضيق أو المتحجر للدين • ذلك الفهم الذي أفسد حياتنا الفكرية وجعلها راكدة تماما لا أثر فيها للاجتهاد العقلي والتوير الفكري • أليس مما يدعو الى الأسف أن يحاول نفر منا من خلال فهم متحجر للنصوص الدينية ، فرض الوصاية الفكرية علينا والجام عقولنا وممارسة أعمال محاكم التفتيش ، وكأن الله خلق عقولنا للزينة فقط ولعدم الاستعمال • اننا ما زلنا حتى الآن نبحث في تفرعات وشروح وهوامش كتب بعضها أناس على درجة كبيرة من التخلف العقلي وتحجر الفهم • أناس يجترونها من الماضي ولا يريدون أن يعيشوا في الحاضر أو في المستقبل • ويقيني أننا اذا استمعنا جيدا الى نصيحة فيلسوفنا ابن رشد باللجوء الى التأويل وبكل ما نملك من قوة أو طاقة ذهنية ، لو أدركنا جيدا أبعاد الدرس الذي يلقيه علينا هذا الفيلسوف العملاق وحفظناه جيدا ، لجئنا أنفسنا كل فهم ضيق للقضايا والمشكلات الدينية ، ولكن أكثرهم لا يعلمون •

نعم يجب علينا الاستماع جيدا الى دعوة ابن رشد التي دعانا اليها وكأنه كان يكشف ما سيحدث بعده بعدة قرون • كان يتوقع ما يشيع عند جماعات التفكير والهجرة والتي تعد دعوتها جهلا على جهل • كان يتوقع ما سيجي عند أناس يهاجمون العلم ، يهاجمون الحضارة ،

يتحدثون عن الغزو الفكرى كما تصوره لهم أحلامهم الفاسدة وضيق عقولهم وقصور
أفهامهم •

ألم يكن ابن رشد على حق حين دعانا الى الاستفادة من كل العلوم فى كل دول العالم • نعم
لقد كان فيلسوفنا أبو الوليد بن رشد على حق تماما حين طالبنا بفتح النوافذ وذلك حتى نجد
الهواء ، حتى لا نصاب بالاختناق والصعود الى الهاوية وشئ المصير •

انظروا معشر القراء الى دولة كاليبان • انها لم تتقدم وتحقق المعجزة اليابانية التى نتحدث
عنها ، الا لانها استفادت من الدول التى سبقتها فى مجال العلم ومجال التكنولوجيا • انظروا الى
أوروبا فى عصر النهضة • ان أوروبا لم تتقدم الا بأن أدركت أنه لا فائدة فى التفتى بالمضى لمجرد
أنه ماض • لا فائدة من البكاء على الأطلال ، بل لابد من التقدم الى الأمام وطرح الماضى
جانبا •

واذا كنا نجد عند ابن رشد دعوة الى التأويل واطلاق الفسان للعقل ، فاننا نجد دعوة
من جانبه الى الالتزام بالعلم وقوانينه • لقد ظهر ذلك تماما فى نقده للغزالي انتهى ذهب الى عدم
وجود علاقات ضرورية بين الأسباب ومسيباتها • وموقف الغزالي يعد معبرا عن اللامعقول ، معبرا
عن عدم التمسك بالعلم وقوانينه • أما ابن رشد وقد ارتضى لنفسه طريق العقل ، ارتضى لنفسه
طريق العلم ، فقد كان حريصا على الكشف عن مغالطات الغزالي ، ذلك المفكر الذى استند بدوره
الى فكر الأشاعرة حين ذهبوا بدورهم الى نفى العلاقات بين الأسباب ومسيباتها •

ان موقف ابن رشد يعد معبرا عن تمسكه بالعلم ، تمسكه بالعقل • وما أحرانا أن نستفيد
من دعوته هذه وخاصة بعد شيوع الخرافة والتفكير اللاعقلانى حتى بين كثير من مثقفى الأمة
العربية للأسف الشديد •

لقد كان ابن رشد طيبا عالما كما قلنا • ومن هنا كان متوقفا من جانبه الالتزام بالعلم
ومنهجه ، وبالتالي الرد على الأشاعرة والغزالي من بينهم • وينبغى أن نضع فى اعتبارنا وأمام
نصب أعيننا أن أوروبا قد تقدمت فى الماضى لأنها أخذت بفكر ابن رشد صاحب الطريق المفتوح ،
فى حين تأخر العرب فكريا لأنهم أخذوا بأراء الغزالي اللاعقلانية التى لا نجد صلة بينها وبين
العلم ومنهجه من قريب أو من بعيد • نقول هذا ونكرر القول به لأننا مازلنا حتى الآن وفى
عالمنا العربى نجد العديد من الصيحات التى تريد منا أن نرجع الى الوراء • تطلب منا الصعود
الى الهاوية وشئ المصير • تسخر من العقل وأحكامه • تريد منا أن نقف عند التراث ونأخذ
فى التفتى به لمجرد أنه تراث •

نعم اننا لو كنا قد وضعنا نصب أعيننا دعوة ابن رشد الى الأخذ بالعلم وأسبابه ، وبالعقل وأحكامه ، لكانت أمتنا العربية قد تقدمت تقدما جبارا في مجال الفكر ومجال الثقافة بوجه عام وتحقق لها التوفير الذي نتطلع اليه جميعا نحن أبناء الأمة العربية من مشرقها الى مغربها ، ومن أقصاها الى أقصاها ، ولكننا للأسف الشديد مازلنا نتحدث عن كائنات خرافية هلامية وعن أشياء لا معقولة . لقد شاع ذلك في العديد مما يسوده البعض منا حين يكتب ما يكتب . شاع في أحاديثنا أيضا . فهل ياترى سنعود الى الحق يوما . هل ياترى سنستوعب دروس ابن رشد ، الدروس التي تقوم على احترام العقل ، الجزء الخالد من نفوسنا ، الجوهر الذهبي ، وأنفس ما فينا .

لقد كان ابن رشد حريصا في تناوله العديد من المشكلات التي تصدى لدراستها ، على الالتزام بالعقل ومنهجه . نجد هذا واضحا بارزا حين بحث على سبيل المثال في مشكلة الخير والشر وارجع التمييز بين الخير والشر الى العقل أساسا . انه لم يرتض لنفسه الأخذ برأى الأشاعرة والذين يرجعون التمييز الى الشرع وليس العقل ، بمعنى أن الخير يعد خيرا لأن الله تعالى أمرنا به ، والشر يعد شرا لأن الله تعالى نهانا عنه . أما ابن رشد فقد ذهب - كما قلنا - الى أن الانسان قادر بعقله على التمييز بين الخير كالصدق مثلا والشر كالكذب مثلا أو الظلم .

بل انه في معرض دراسته لمشكلة القضاء والقدر ، قد كان حريصا على التأكيد على نظام الكون الثابت . كان حريصا على الربط فم دراسة لهذه المشكلة بين مشكلة الحرية من جهة ومشكلة السبية من جهة أخرى .

وما يقال عن هاتين المشكلتين وما أشرنا اليه من مشكلات أخرى ، يقال عن دراسته لموضوع كالتوفيق بين الدين والفلسفة . لقد دافع عن الفلسفة دفاعا مجيدا . وضع العقل في أعلى مكانة . ميز بين الطريق الخطابي الاقناعي والطريق الجدلي الكلامي والطريق البرهاني الفلسفي ، ورفع الطريق البرهاني في أعلى مكانة حين قارن بينه وبين الطريقين الآخرين ، طريق الخطابة (العامة) وطريق الجدل (أصحاب الفرق الاسلامية) . وقد سبق أن بينا أن ابن رشد يطالبنا باستمرار الى اللجوء الى التأويل ، وذلك حتى نضع العقل في مكانه اللائق به .

ويقيني أننا اذا تأملنا في العديد من الدروس التي علمنا اياها الفيلسوف العملاق ابن رشد وهو يصدد محاولته التوفيق بين الفلسفة والدين ، فإن هذا التأمل من جانبنا نحن العرب سيؤدي الى استفادتنا استفادة بغير حدود من العقل وأحكامه . سيؤدي بنا الى حل كثير من القضايا والمشكلات التي نبحث فيها حتى الآن في أرجاء كثيرة من عالمنا العربي ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر قضية احياء التراث ، ومشكلة الأصالة والمعاصرة ، ولماذا لا نجد فيلسوفا عربيا حتى الآن ومنذ وفاة ابن رشد ، أي منذ ثمانية قرون على وجه التقريب .

لقد أسرفنا في طبع التراث دون أن نسا أنفسنا أولا هل التراث كله يعبر عن العقل أم أن بعضه يعبر عن اللا عقل ، ومن هنا فلا يؤدي بنا الى وجود فلاسفة مستقبلا ، سيؤدي بنا الى الطريق المسدود الطريق المغلق ، طريق الظلام وما فيه من عمى وحيرة • وما فيه من الاغتراب عن الحاضر وعن المستقبل •

ولابد من التأكيد على القول بأننا لن نستطيع التقدم الى الامام وبحيث نأخذ مكانتنا اللاتقة بنا بين الأمم ، اذا نظرنا الى التراث فديما من خلال قوالب ضيقة متحجرة • نعم لن يكون بإمكاننا ذلك ، حتى لو ملأنا العالم كله صراخا وضجيجا • فليست العبرة بالفهم الضيق ولكن العبرة أساسا بالفهم المتفتح والايان بمبدأ الاجتهاد •

لقد سخرنا من فكر ابن رشد عميد الفلسفة العقلية ونظرنا الى دعوته وكأنه أطلقها في واد غير ذي زرع وحدث لنا تبعا لذلك ما حدث • وصلنا الى حال يترى لها • ولن نفيق من تلك الحالة الا اذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المتفتحة ، النظرة التي تجعل العقل معيارا وأساسا لحياتا الفكرية والاجتماعية • وكلما ابتعدنا عن العقل ، كلما باعدنا المسافة بيننا وبين الأمم المتحضرة ووصلنا الى حالة شديدة من التخلف •

اننا أمام طريقين لا ثالث لهما : اما ان نؤمن بالعقل ونجعله الهادي لنا في حياتنا النظرية وحياتنا العملية ، وهذا فيما أرى ، طريق الحق ، طريق الصواب ، الطريق الى تقديم أيديولوجية عربية معاصرة ، واما أن نباعد بيننا وبين العقل ، أو نسخر من العقل ، وهذا هو طريق الضياع ، الطريق المغلق •

ان دعوة ابن رشد لنا لاستخدام العقل وجعله الهادي لنا والمرشد ، لم تكن دعوة من فراغ ، بل ان ابن رشد بشاوب نظرية وعمق فكره قد تمثل مغفلا ودرس العديد من الفلسفات التي قال بها فلاسفة قبله في بلاد اليونان وبلاد المشرق العربي والمغرب العربي ، واستطاع التوصل الى أنه لا مفر من الاعتماد على العقل • ولذلك نجد أنه لم يتردد لحظة في نقد الاتجاهات التي رأى أنها لا تمثل اعتمادا على العقل وركونا اليه • لقد تميز كما قلت بحس نقدي بارز وقد جاء نقده معبرا عن الحركة لا السكون ، معبرا عن التجديد لا التقليد ، معبرا عن الثورة لا الجمود •

وغير خاف علينا أن الفرد منا لا يكون مفكرا على وجه الحقيقة ، الا اذا جاء فكره معبرا عن الحركة والانطلاق ، ومبتعدا عن دوائر التقليد والسكون والجمود ، والا كيف يفرق بين المعرفة العامة ، والمعرفة الفلسفية • ان معرفة عامة الناس تنجى عن التقليد ، ومتابعة الآخرين مجرد متابعة الى حد كبير ، أما المعرفة الفلسفية فلا تنجى عن التقليد ، بل تكون صادرة عن الالتزام بالعقل ، الالتزام بنقد الآراء السائدة مهما بلغت كثرتها •

وما يقال عن المعرفة ، يقان عن السلوك ، ما يقال عن الجانب النظرى ، يقال عن الجانب العملى التطبيقى . ونصل هذا ما دفع أفلاطون الى التفرقة بين الفضيلة العادية والفضيلة الفلسفية . ان الفضيلة العادية تجيء عن التقليد وتعد معبرة عنه والالتزام به ، ان صاحبها لا يعدو كونه مقلدا فى سلوكه للآخرين ، تماما مثل النمل والنحل ، كل نملة تفعل فعلا كغيرها من النمل ، وسودها وتسيطر عليها وتحكم فيها الغريزة . أما الفضيلة الفلسفية ، فتقوم على النقد ، تقوم على الذاتية ، تقوم على التفرد . ومن هنا لا يكون صاحبها متابعاً أو مقلداً لسلوك غيره من أفراد البشر مجرد تقليد ، وذلك اذا أدرك أنهم ليسوا على صواب فى سلوكهم الذى يسلكونه . ان يكون كالإنسان المتوحد الذى تحدث عنه فيلسوفنا العربى ابن باجه ، وكم من جوانب التقاء بين ابن رشد ، وبين ابن باجه أول فلاسفة المغرب العربى .

واذا كان ابن رشد قد اتبع نهجاً نقدياً خالف ما اتفق أو تواضع عليه غيره ، فان من الطبيعى ، أن تجد أفكاره معارضة وهجوماً الى درجة كبيرة . ولعل هذا ما يفسر نكبتة التى سبق أن أشرنا اليها ، وهجوم الكثيرين فى جيوش البلاد وأنصار الظلام على آرائه بعد موته وحتى يومنا هذا . ولكن الخلود الفكرى كان له ، ولم يكن لهؤلاء الذين تصدوا للهجوم عليه . لقد كان أستاذاً بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من معان ومدلولات . كان رائداً عقلياً من طراز ممتاز . أما من تسيبوا فى نكبتة أو للهجوم عليه دون أساس ، فقد حشر بعضهم فى زمرة المفكرين حشراً دون أساس ودون مبرر . ولا نسمع عنهم الا أسماء ، مجرد أسماء فى صحف الاهمال والنسيان ، صحف النواليد والوفيات .

اننا ، ندعو المهتمين بالتراث الفيلسوفى العربى عامة ، وتراث ابن رشد على وجه الخصوص ، أن يستفيدوا من الدروس التى نجدها فى تراث هذا الفيلسوف وفى فلسفة هذا الفيلسوف . وعلينا أن نترك جانباً تلك الدعوات التى تقلل من أهمية الفلسفة تارة والعقل تارة أخرى . وبقينى أن تلك الدعوات قد صدرت عن أناس ينسبون أنفسهم الى الفكر ، وانفكر منهم براء . وليس كل من ينسب نفسه للفكر ، يعد مستغلاً به ومهتماً بقضاياه الكبرى . وهل يصيح الرجل العربى رجلاً فرنسياً ، اذا ارتدى الزى الأوروبى ؟

واذا كنت من جانبى قد عايشت تراث فيلسوفنا العربى ابن رشد ، أكثر من ربع قرن من الزمان ، فأننى أعتقد بأننا اذا أردنا لأنفسنا طريق التوير ، طريق مواكبة العصر ، فانه لا مفر من الاستفادة من فكر عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية ، الاستفادة من ابن رشد فيلسوفنا العربى . فلنقبل اذن على التزود فى فلسفة وفكر هذا الفيلسوف

الكبير ، ولا مانع من أن تتفق معه تارة أو تختلف معه تارة أخرى ، ويكفي أن المشل الأعلى لفكره كان محوره العقل ، كانت ركيزته الدعوة الى فتح النوافذ والابتعاد تماما عن طريق الظلام والسكون والجمود • انها دعوة من جانبي فهل يا ترى ستجد صداها في نفوس المهتمين بتراثنا الفكري وقضايانا الثقافية ؟

بعض مصادر ومراجع الدراسة

- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال •
- ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة •
- ابن رشد : تهافت التهافت •
- ابن رشد : كتاب الكليات في الطب •
- ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه •
- ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو •
- ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو •
- ابن باجه : تدير المتوحد •
- الفارابي : آراء أهل المدينة العاضلة •
- ابن سينا : الشفاء •
- الغزالي : تهافت الفلاسفة •
- د. زينب محمود الخضيرى : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى •
- د. عبد الرزاق قوم : مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد •
- الأب جورج قناتى : مؤلفات ابن رشد •
- عاطف المراقى : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد •
- عاطف المراقى : النهج النقدي في فلسفة ابن رشد •
- د. شوقي ضيف : عصر الدول والامارات (الأندلس) •
- L. gauthier : Ibn Rochd.
- E. Renan : Averroés et l'Averroisme.
- Gilson : History of Christian philosophy.

ابن رشد وكتابه تهافت التهافت

بقلم

الأستاذ / سعيد زايد

مجمع اللغة العربية بالقاهرة

ابن رشد و كتابه تهافت التهافت

أولاً - حياته :

عرف مفكرو الغرب وأهله عامة ابن رشد، وربما كانت معرفتهم له أكثر من معرفة المسلمين . فقد كان فيلسوف قرطبة ذا أثر عظيم في توجيه الثقافة الأوربية منذ القرن الثالث عشر الميلادي ، سواء في العلم أم في الفلسفة والدين ، فطلائع النهضة الحديثة الأوربية نسبتوا أنفسهم إليه ، فسموا أنفسهم بالرشديين اللاتينيين وفي مجال التفكير الفلسفي ، ما زال أثر ابن رشد واضعاً في فلسفة العصور الوسطى الأوربية بصفة وفي تفكير توماس الأكويني بخاصة . وما برح هذا التفكير ماثلاً في المدرسة الأكاديمية الجديدة .

علا شأن ابن رشد في دولة الموحدين ، وبخاصة في عهد كل من أبي يعقوب يوسف ابن عبد المؤمن ، وأبي يوسف يعقوب الذي جاء من بعده ، وعلى الرغم من تزمّت دولة الموحدين ، فإنها أفسحت صدرها للعلماء والفلاسفة .

وابن رشد ، هو الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، الذي كان ينتقل إلى آخره من أكثر الأثر القرية شهرة في بلاد الأندلس ، إذ كانت أسرة علم وقضاء . وقد ولي ثلاثة أجيال منها وظيفة قاضي القضاة في مدينة قرطبة ، فقد تابع على هذا المنصب الكبير الجد والأب والحفيد .

والحفيد هو صاحب كتاب «تهافت التهافت» ، وكان أكثر أفراد الأسرة شهرة وأبقاهم ذكراً . وقد ولد في سنة ٥٢٠ هـ . أي في سنة ١١٢٦ م . وتربى على طريقة أسلافه ، فحصل العلوم العربية والإسلامية ، ثم درس الطب والحكمة . وقد عاصر ابن رشد فيلسوفاً أندلسياً كبيراً ، وهو ابن طفيل صاحب قصة «حي بن يقظان» . وكان لصلته به أثر بعيد في توجيه حياته العملية والنظرية ، فقد قدمه ابن طفيل إلى الخليفة أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ، فنهأ له بذلك معارضة العلماء والحكام في بلاط الخليفة ، والاطلاع على كتب العلم والفلسفة التي جمعت للخليفة من أنظار الأندلس والغرب .

وقصة اتصال ابن رشد بأبي يعقوب يوسف معروفة ومشهورة ، وتتلخص في أن الأخير أراد أن يختبره في مسألة من مسائل الفلسفة ، فأظهر ابن رشد الحرج حتى طمأنه الأمير ، بل فصّح أمامه باب الحديث ، فأطلق الفيلسوف وأخرج كل ما عنده ، فأعجب به الأمير ، ثم ما لبث أن عهد إليه بمهمة شرح كتب أرسطو ، فنهض بها ابن رشد على أكمل

وجه ، مخصصا قدرا كبيرا من وقته وجهده لاعداد هذه الشروح ، التى عرف بسببها فى أوربا باسم « الشارح الأكبر » . والى جانب هذه ولاء أمير المؤمنين منصب القضاء فى اشبيلية (٥٦٥ هـ - ١١٦٩ م) ، فبقى فى هذه المدينة سنتين على الأقل ، ثم عاد الى قرطبة وتابع شروحه لأرسطو . وكم استعان الخليفة بالفيلسوف فى القيام بكثير من المهام ، مما دعا به الأمر الى القيام برحلات عديدة فى مختلف بقاع الامبراطورية انغريية ، متقللا بين مراكش واشبيلية وقرطبة وغيرها من البلدان . وفى نهاية المطاف دعاه أبو يعقوب فى سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) الى مراكش ليجعله طبيه الخاص ، ثم ليولى وظيفة القضاء فى قرطبة .

وزادت مكانة الفيلسوف توطيدا ورفعة عندما خلف أبو يوسف أباه أبا يعقوب بشكل أفزع الفيلسوف ، اذ كان يخشى كيد الخصوم من الفقهاء الذين كانوا يريدون الاطاحة ببطيخة العلماء والفلاسفة ، حتى يستعيدوا مكانتهم التى كانت فى دولة المرابطين . ووقع ما كان يخشاه ابن رشد ، اذ ما كاد الأمير يصود متصرا من محاربة جيوش ألفونس ملك الأسبان فى سنة ٥٩١ هـ ، حتى أمر باعتقاله ونفيه الى قرية كانت خاصة باليهود ، وأحرق كتبه ، وأصدر منشورا عاما بنهى فيه عن قراءة كتب الفلسفة أو الاشتغال بها . ومهما تباينت الأسباب فى تفسير المؤرخين لتلك المحنة ، فإن الرأى الغالب هو الذى يعزوها الى السياسة ، اذ كان الفقهاء يتوقون الى استرداد مكانتهم السياسية التى حرّموا منها طويلا . ومما يبرر هذا الرأى أن المنصور عاد فمقا عن ابن رشد وأحسن اليه واستدعاه الى مراكش . فسبب محنة ابن رشد اذن لم يكن دينيا ، والا كان عفو المنصور عنه عسيرا .

ثانيا - كُتبه :

ترك ابن رشد مؤلفات عديدة ، قال عنها ابن أبى أصيعة انها خمسون كتابا ، وذكر ريتان فى كتابه « ابن رشد والرشدية » أنها ثمانية وسبعون ، ما بين كتاب ورسالة . ولكن أفعال الزمن والمآسى التى واجهها فيلسوف قرطبة فى حياته غدت على آثاره ، فأحرق منها ما أحرق ، وحرّم منها ما حرّم ففُضاع فى زوايا النسيان .

واذا كان الفارابى وابن سينا قد اكتفيا - الى جانب فلسفتهما الأصلية - بتلخيص كتب فلاسفة اليونان أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين والاسكندر الأفروديسى ، فإن ابن رشد لم يكتف - الى جانب فلسفته الأصلية - بالتلخيص ، بل لجأ الى شرح أفكار هؤلاء الفلاسفة ، فأطلق عليه داتى - بحق - فى الكوميديا الالهية لقب الشارح الأكبر .

وأكرر ما يميز ابن رشد فى هذه الشروح هو شرحه لأرسطو ، وبالرغم من أنه لم يقرأ فلسفة المعلم الأول فى مصادرها الأصلية - اذ لم يكن يعترف باللغة اليونانية -

بل قرأها من نقول أغلبها مشوه ، الا أنه استطاع أن يصل الى كثير من الآراء الصحيحة بالموازنة والمقارنة . وهذا الأمر ان دل على شيء ، فانما يدل على العقلية الفلسفية التي كان يتمتع بها ابن رشد .

ولقد كانت هذه الشروح ذات أثر فعال في وصول وانتشار فلسفة أرسطو في أوروبا في العصور الوسطى ، فتأثر بها العقل الأوربي ، كما تأثر أيضا بفلسفة أبي الوليد ذاتها ، حتى لقد قيل ان أثر ابن رشد أعظم من أثر أرسطو في هذا المجال . ولا غرو في ذلك ، فقد شغلت فلسفته وشروحه الفكر الأوربي زهاء أربعمئة عام ، نصفها نصرة وتأيد ، والنصف الآخر مخالفة ورد .

وقد اتبع فيلسوف قرطبة ثلاثة مناهج في شرحه لكتب فيلسوف أثينا ، أو هكذا بدأ ، وكان يميل الى السير قدما في هذه السيل ، لو لم تقابله مصائب الزمن . وأول هذه المناهج الشرح الأكبر ، ويورد فيه أبو الوليد فقرة من كلام المعلم الأول ، ثم يورد شرحه عليها . وثانيها الشرح الأوسط ، وفيه يكتفى ابن رشد بإيراد مطلع الفقرة فقط ، ثم يبدأ في الشرح . ولذا لم يميز بوضوح في هذا الشرح بين أقوال أرسطو وبين آراء ابن رشد . وثالثها الشرح الأصغر ، وفيه يعرض فيلسوف قرطبة كتاب المعلم الأول عرضا حرا ، يحذف منه أحيانا ، أو يضيف اليه أحيانا أخرى ، ويوازن أحيانا ثالثة بين آراء أرسطو في الكتاب المشروح وآرائه في كتبه الأخرى ، وبذا يصبح الشرح كتابا مستقلا . هذا ، ولم يكتف ابن رشد بتوضيح آراء أرسطو ، بل كثيرا ما كانت شروحه وسيلة الى إبراز آرائه هو باسم أرسطو هربا من أن يقولها في كتاب يحمل اسمه هو ، (١) .

وهكذا تظهر شخصية ابن رشد جلية في شروحه ، يحذف في بعض الكتب ما يرى من الأوفق حذفه ، ويبقى في بعض الكتب على النص كاملا ، ويجول جولة العالم ذي البصيرة النافذة والحكم الصائب . ولقد صدق كارادي Carra de Vaux حين قال : « ان مجسد ابن رشد يقوم بنوع خاص على دقة تحليله ومهارته في التفسير . ولئن صعب علينا اليوم - بسبب عاداتنا وأساليبنا التي تختلف جد الاختلاف عن العادات والأساليب القديمة - أن نقدر ميزات ابن رشد هذه حق قدرها ، فقد لقيت في المهد الوسيط تقديرا عظيما عند العلماء ولا سيما المسيحيين واليهوديين منهم . وقد حظيت شروحه باعجاب ما بعده اعجاب

(١) تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون ، للدكتور عمر قروخ ، ط ١ ، ص ٥٤٥ .

حتى عند رجال الفقه واللاهوت ، على أنهم وجدوا في مذهبهم ما يشكل خطرا على
الايمان ، (٢) •

وكتب ابن رشد هي (٣) :

١ - الكتب المشروحة :

(أ) لأفلاطون :

« جوامع سياسة أفلاطون » ، وهو تلخيص لكتاب « الجمهورية » ، قال ابن رشد
في مقدمته انه عمد اليه لعدم وقوفه في الترجمات العربية على كتب أرسطو السياسية • ولكنه
وقف فيما بعد على تلك الكتب ولخصها وهي باقية في ترجمتها اللاتينية • وقد فات هذا
الأمر رينان ومونك فلم يأتي على ذكره • كما أن « جوامع سياسة أفلاطون » ، باقية في نصها
العربي وفي ترجمتين عبرية ولاتينية •

(ب) لأرسطو :

- ١ - جوامع الطبيعيات والالهييات • وقد لخص قسما من « كتاب الحيوان » ، سنة ١١٦٩
- ٢ - تلخيص كتاب المنطق • نشر منه الأببويج « تلخيص كتاب المقولات » •
- ٣ - تلخيص كتاب البرهان • وضعه في اشبيلية سنة ١١٧٠
- ٤ - تلخيص كتاب السماع الطبيعي • وضعه في اشبيلية سنة ١١٧٠
- ٥ - تلخيص كتاب السماء والعالم •
- ٦ - تلخيص كتاب العقل والمقول •
- ٧ - تلخيص كتاب الكون والفساد •
- ٨ - تلخيص كتاب الآثار العلوية •

(2) Encyc. d'Islam.

(٣) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، لابن أبي أصيبعة ، الجزء الثاني ، القاهرة
سنة ١٢٩٩هـ ، سنة ١٨٨٢م ، وانظر أيضا تاريخ الفلسفة العربية ، تأليف حنا الفاخوري
وخليل الجبر ، الجزء الثاني ، بيروت سنة ١٩٥٨ • وقد استعرنا منه اللفظ الذي عرض
به الكتب •

- ٩ - تلخيص كتاب الخطابة وكتاب الشعر وضعهما سنة ١١٧٤
- ١٠ - تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة • وضعه سنة ١١٧٤
- ١١ - تلخيص كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس • وضعه سنة ١١٧٤
- ١٢ - تلخيص كتاب النفس • وضعه سنة ١١٨١
- ١٣ - شرح كتاب القياس •
- ١٤ - شرح كتاب البرهان •
- ١٥ - شرح كتاب النفس •
- ١٦ - شرح كتاب السماء والعالم • وضعه سنة ١١٧١
- ١٧ - شرح كتاب السماع الطبيعي • وضعه سنة ١١٨٦
- ١٨ - تفسير ما بعد الطبيعة • نشره الأب بويج في ثلاثة مجلدات •

(ج) للاسكندر الأفروديسي :

- شرح مقالة في العقل •

(د) لثيقلولوس الدمشقي :

- تلخيص كتاب الالهيات •

(هـ) لبطليموس :

- تلخيص كتاب المجسطى في الفلك وهوياق بالعبرية •

(و) لجالينوس :

١ - تلخيص كتاب القوى الطبيعية •

٢ - تلخيص كتاب الملل والأعراض •

٣ - تلخيص كتاب الحيات •

٤ - تلخيص كتاب المزاج •

٥ - تلخيص المقالات الخمس الأولى من كتاب الأدوية المفردة •

٦ - تلخيص كتاب الاسطقسات •

(ز) للفارابي :

١ - مقالة في ما خالف أبو نصر أرسطوفى كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود •

٢ - التعريف بجهد أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس وجهد أرسطو فيه •

(ح) لابن سينا :

١ - الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهي في كتاب الشفاء •

٢ - الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته والى واجب بغيره وواجب بذاته •

٣ - شرح أرجوزة ابن سينا في الطب •

(ط) للفزالي :

- مختصر المستعفى •

(ي) لابن باجة :

- شرح رسالة اتصال العقل بالانسان •

٣ - الكتب المؤلفة :

(أ) في الفقه والكلام :

١ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، في الفقه - طبع في فاس سنة ٣٢٧ هـ ، وفي الآستانة سنة ١٣٣٣ هـ ، وفي مصر سنة ١٣٣٩ هـ •

٢ - فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، في علم الكلام • وضعه ب. بدء سنة ١١٧٩ هـ ، وترجمه ملر الى الألمانية سنة ١٨٩٥ م •

٣ - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من التشبه المزيفة والبدع المضلة في علم الكلام . وضعه سنة ١١٧٩ ، وترجمه ملر الى الألمانية سنة ١٨٩٥ م .

٤ - مقالة في أن ما يعتقد المتساوون وما يعتقد المتكلمون في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى . في علم الكلام .

٥ - شرح عقيدة المهدى . في علم الكلام .

(ب) في المنطق والجدل الفلسفي :

١ - الضروري في المنطق ، وهو كتاب باللغة العربية كتب بأحرف عبرية .

٢ - مقالات شتى في القياس ، والمقدمة المطلقة ، والمقاييس الشرطية

٣ - تهافت التهافت .

ثالثا - تهافت التهافت :

ترجم كتاب تهافت التهافت الى اللغة العبرية ، وترجم أيضا الى اللغة اللاتينية . أما ما ترجم الى اللغة الألمانية فهو قسم منه فقط ، وليس الكتاب كله .

وقد طبع الكتاب عدة طبعات ، منها طبعات غير محققة علميا مثل الطبعة التي صدرت عن المطبعة الاعلامية بالقاهرة سنة ١٨٨٥ ، وهي طبعة ضمت - الى جانب تهافت التهافت - كتاب الغزالي « تهافت الفلاسفة » ، وكتاب خوجة زادة المسمى أيضا « تهافت الفلاسفة » ، ومثل الطبعة التي أصدرتها المطبعة الخيرية سنة ١٩٠١ ، وكذلك طبعة الحلبي سنة ١٩٠٣ . أما الطبعات المحققة علميا فأولها - على ما نعلم - طبعة الأب موريس بويج اليسوعي Maurice Bouyges, & J. في المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٩٣٠ ، وهي طبعة مراجعة على عدة مخطوطات مرموز لها في الهوامش ، وتقع في ٦٧٩ صفحة من القطع الكبير تحتوي - عدا النص المحقق - على فهرس تحليلي لفصول الكتاب وموضوعاته وأسماء الأعلام التي وردت فيه ، كل هذا عدا مقدمة ضافية . وهي الطبعة التي تعتمد عليها في تحليلنا للكتاب . أما الطبعة الثانية فهي التي أخرجها الدكتور سليمان دنيا ، وتقع في جزئين كبيرين من القطع الكبير ، أصدرتها دار المعارف بالقاهرة ، الأول سنة ١٩٦٤ ، والثاني سنة ١٩٦٥ ، وهذه الطبعة مبدوءة بمقدمة ومذيلة بملحق للنصوص والموضوعات ، لكن لم يرد فيها أي توضيح أو تعريف أو ذكر لأسماء المخطوطات المعتمدة عليها في التحقيق ، ولم يشر الدكتور دنيا

الى الخلافات فى هامش الكتاب ، بل سار على منهج فريد فى التحقيق وهو ذكر الخلاف فى صلب النص بين شرطتين مبدوءا بعبارة : (وفى نسخة « كذا ») من غير ذكر لاسم هذه النسخة ، وهو منهج لا يستطيع معه القارىء متابعة النص بسهولة ويسر .

وبعد ، فما هو كتاب « تهافت التهافت » ؟

رأى الامام الغزالى أن يعرض مذاهب الفلاسفة التى أراد أن يرد عليها ويبين تهافتها ، فألف كتابه « مقاصد الفلاسفة » ، ثم قنده هذه المذاهب فى كتاب آخر سماه « تهافت الفلاسفة » . ولقد بلغ الحماس بحجة الاسلام أن استعمل بعض الألفاظ الجارحة فى رده على الفلاسفة ، فوصفهم بالغباء أحيانا ، وبالزيف والتكبر عن طريق الهدى أحيانا أخرى ، وبالظن بالله ظن السوء والغرور العقلى أحيانا ثالثة . وذلك حين حاول ابطال ما يدعون ، وبيان ضعف عقيدتهم ، واطهار آرائهم وتناقضها وبخاصة فيما يتعلق منها بالمسائل العقلية ، والبرهان على قصور العقل وعدم قدرته على معرفة تلك المسائل بالنظر وحده ، فان معرفتها لا تتأتى الا للمصطفين الأخيار من الأنبياء والرسل .

ويرد ابن رشد على الغزالى فيكيل له بنفس المكيال ، فيصفه بالسفسطة أحيانا ، وبالقصور والمكابرة أحيانا أخرى ، وباللجوء الى التشويش على الفلاسفة ودعائهم أحيانا ثالثة ، وذلك حين أراد الدفاع عن الفلسفة وعن قدرة العقل فى الوصول للحقائق التى يتطلع الباحث الى معرفتها .

خصومة عنيفة بين الرجلين ، يدل عليها اسما الكتائين . فالتهاافت يعنى التناقض أو التناقض . وبذا فان حجة الاسلام قصد الى تبيان تناقض الفلاسفة أو تساقطهم ، وقصد فيلسوف قرطبة الى تناقض كتاب الغزالى أو تساقطه . ومن هذا التصارع اكتسب الكتابان شهرة عظيمة . فاذا كان « تهافت الفلاسفة » يعد أشهر كتب الغزالى فان « تهافت التهافت » يعد أشهر كتب ابن رشد .

ومما لاشك فيه أن كتاب « تهافت التهافت » قد كتبه ابن رشد فى سنين فضجه الفلسفى ، فهو نمره كهولة لا نمره شباب . يشهد على ذلك أن فيلسوف قرطبة أثار فيه كثيرا الى بعض كتبه الأخرى ، وخاصة كتاب « فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » . ولقد تأثر أبو الوليد بالمنهج الجدلى الذى كان شائعا فى عهد الموحدين ، واستعمله بأجلى صورته فى كتابه هذا ، فعبد الى أقوال أبى حامد يتاولها جزءا جزءا ، ويحلل كل جزء تحليل دقيقا ، ثم يدلى برأيه مبنيًا على البرهان المنطقى ، ومدبعا وموضحا بالأمثلة المحسوسة ، مفترضا ما يمكن أن يمر بذهن ، مجيبا عليه اجابة مقنعة .

ولقد تعرض أبو الوليد في رده على النزالي الى قضايا تدور حول قدم العالم وأبديته ، والزمان والمكان ، والحركة ووجود الخالق ، وعلمه ؛ وطبيعته ، وصفاته ، والخلق ، والنفس البشرية وجوهرها ، والعالم العلوي بأجرامه وأفلاكه ، والحشر . كل هذا جاء في المسائل العشرين التي رد فيها النزالي على الفلاسفة . فمن المعروف أن الامام النزالي أخذ على الفلاسفة مخالفتهم لمقائد أهل السنة والجماعة في عشرين مسألة ، وذلك في كتابه « تهافت الفلاسفة » ولكن هذه المسائل ليست على مستو واحد من المخالفة للدين ، فهو قد قسمها قسمين : قسما تدرج تحته سبع عشرة مسألة ، من يقول بها يعتبر فاسقا ، كمن يعتقد أن العالم بنظامه وحركته يشبه الحيوان ، وأن النفوس الانسانية يستحيل عليها الدم ، وأن النجوم مطلعة على الغيب . وقسما تدرج تحته ثلاث مسائل من قال بها يعتبر كافرا ، وهي : القول بقدم العالم ، والقول بأن الله يعلم الكلليات ولا يعلم الجزئيات ، وانكار حشر الأبدان .

وسوف لا نقف في عرضنا لتهافت التهافت عند رد ابن رشد على هذه المسائل مسألة مسألة ، بل سنستخلص الأفكار الفلسفية التي وردت فيها . ولكننا سنقف - بوجه خاص - عند المسائل الثلاث التي كفر فيها النزالي الفلاسفة ، مبنين وجهة نظر الفلاسفة قبل النزالي ، ورأى النزالي في ذلك ، ثم رد ابن رشد عليه .

لقد تحدث فيلسوف قرطبة في « تهافت التهافت » عن التوفيق بين الدين والفلسفة ، وعن الفلسفة الطبيعية ، وعن الفلسفة الالهية . وقبل أن نعرض أفكاره في هذه الموضوعات ، يطيب لنا أن نذكر رأيه في صفات الفيلسوف ، وقد ذكره في « تهافت التهافت » أيضا .

الفيلسوف عند أبي الوليد هو الذي يطلب الحق وينشد الحقيقة ، ويعتبرها مثله الأعلى في الوصول الى المعرفة ، وكذلك العالم أيضا . في « الفلاسفة » معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق ، فهم غير ملبسين^(٤) . « والعالم ، بما هو عالم ، إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشكوك وتجيير العقول^(٥) » .

١ - التوفيق بين الفلسفة والدين :

شغل مفكرو الاسلام بالتوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والحكمة . وهم ليسوا بدعا في هذا الميدان . فالتوفيق هو قضية الانسان الواعي منذ ظهور الأديان ، يحاول فيها أن يوفق بين ما يراه عقله وما يمليه إيمانه . عالجها فيلون اليهودي ومدرسة الاسكندرية ، كما عالجها مفكرو المسيحية وآباء الكنيسة . وكان طبعيا أن ينهج مفكرو الاسلام هذا المنهج كي يوفقوا بين ما جاء به دينهم وبين ما تراه عقولهم ، ففتح المعتزلة باب التوفيق على مصراعيه ، فوفقوا بين العقل والوحي ، ورأوا أنهما يكملان بعضهما البعض ولا يتناقضان . ووفق الأشاعرة بين

(٤) تهافت التهافت ص ١٤٩

(٥) تهافت التهافت ص ٢٥٦

أهل النقل والمعتزلة أهل العقل ، ووفق الفلاسفة بين مجاء في الفلسفة اليونانية القديمة وبين الدين الاسلامي ، فسار الكندي في الميدان ، وتبعه الفارابي الذي زاد على ذلك حين حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وكان لابن سينا مواقف عديدة في التوفيق بين مجاء به الوحي ومراء العقل .

وقد انفرد فيلسوف قرطبة بدراسة منفصلة حول التوفيق بين العقل والنقل ، ظهرت في كتابه : « فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال » و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » وتعريف مادفع فيها بحسب التأويل من السنة المزيفة والعقائد المضلة ، كما ظهرت في « تهافت التهافت » ، ذلك أن أبا الوليد عشق فلسفة أرسطو ونظر إليها باكبار وإجلال ، ورأى من ناحية أخرى أن الضربة التي وجهها الفزالي إلى الفلسفة والفلاسفة كانت قاسية فأراد أن يوفق بين فلسفة أرسطو وفلسفة (فلاسفة الاسلام) الذين سبقوه ، وبين الدين ، وبين أن الفلسفة لا تناقض الدين ، بل تدعمه . زد على ذلك أن القرآن الكريم حث على النظر العقلي في كثير من آياته ، ولذا فإن من الواجب الأخذ بقياس العقلي ودراسة الفلسفة والمنطق بما فيه من قوانين قياس وبرهان . فالشرعية الاسلامية حق ، وداعية إلى النظر المؤدى إلى الحق ، والنظر البرهاني العقلي لا يؤدي إلى مخالفة مجاء به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له . وإذا ظهر في القرآن الكريم أو الحديث الشريف ما يخالف في ظاهره حقائق الفلسفة ، فما هو الا ظاهر يقبل التأويل . والظاهر والباطن ماهو الا اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق والراسخون في العلم هم الذين يجمعون بينهما بالتأويل . فما زال الناس مختلفين بالطبع ومتفاضلين في التصديق ، ومن الحكمة أن يخاطب كل منهم بما يستطيع فهمه ، والشرع انما يقصد تعليم الجمهور بمقدار ما تحصل لهم به السعادة . يقول ابن رشد : « الكلام في علم الباري سبحانه بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة فضلا عن أن يثبت في كتاب فانه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق ، وإذا خيض معهم في هذا ، بطل معنى الالهية عندهم . فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرما عليهم ، اذ كان المكافئ في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقت أفهامهم ، ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور في تفهيم هذه الأشياء في الباري سبحانه بوجودها في الانسان ، كما قال سبحانه « لم تبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا » ، بل واضطر إلى تفهيم معاني في الباري بتمثيلها بالجوارح الانسانية ، مثل قوله سبحانه : « أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنما فهم لها مالكون » ، وقوله : « خلقت يدي » . فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ، ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب الا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني ، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم

آخر يضيّق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني اذا كان ذا فطرة فائقة ، مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس » (٦) وقال أبو الوليد في موضع آخر : « الفلسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة الناس العقلية ، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع وتقصّد تعليم الجمهور عامة . ومع هذا ، فلا نجد شريعة من الشرائع الا وقد نبهت بما يخص الحكماء ، وغنت بما يشترك فيه الجمهور . ولما كان الصنف الخاص من الناس انما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام ، كان التعليم العام ضروريا في وجود الصنف الخاص وفي حياته . أما في وقت صباه ومنشئه ، فلا يشك أحد في ذلك ، وأما عند نقلته الى ما يخصه ، فمن ضرورة فضيلته ألا يستهين بما تنشأ عليه ، وأن يتأول لذلك أحسن تأويل » (٧) .

ان الظاهر والباطن معنيان في الشريعة ، فالاختلاف كان ومازال واضحا في عقول الناس ولا يمكن أن يكون هناك تعليم واحد لكل الناس ، فان التعليم كالغذاء ما يستريح فيه فرد لا يستريح فيه فرد آخر . يقول ابن رشد : « وهكذا الأمر في الآراء مع الانسان ، أعني قد يكون رأي هو قسم في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع آخر . فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس ، بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس ... وليس الأمر كذلك ، بل فيها ما هو سمة لنوع من الانسان وغذاء لنوع آخر » (٨) .

ولقد وضع ابن رشد قانونا للتأويل العقلي ، مقسما فيه الناس الى ثلاثة أقسام : فالخطايون - وهم الجمهور الغالب - لا يحق لهم التأويل . والجدليون يؤولون تأويلا جديلا . أما البرهانيون فهم الذين لهم التأويل العقلي أو التأويل اليقيني . قال بهذا القانون في كتابه : « فصل المقال ... » وأيده في « تهافت التهافت » . حين رأى أن من الواجب العدول عن التأويل للعامة خوفا من ترديهم في هاوية الضلال . فالعوام لا يفهمون التأويلات ولو صحت ، ومهمة الشارع الا حفظ النفوس ان وجدت والسعى في طلبها ان فقدت وليس له تعليم الحقيقة . يقول فيلسوف قرطبة : « ليس كل ماسكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفصح عنه ويصرح للجمهور بما أدى اليه النظر أنه من عقائد الشرع ، فانه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم ، فينبغي أن يسكت من هذه المعاني عما سكت عنه الشرع ، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصورة عن الخوض في هذه الأشياء ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع ، اذ هو التعليم المشترك للجميع ، الكافي في بلوغ سعادتهم . وذلك أنه كما أن الطبيب انما يفحص من أمر الصحة على القدر الذي يوافق الأصحاء في حفظ صحتهم ، والمرضى

(٦) تهافت التهافت ، ص ٣٥٦ - ٣٥٧

(٧) تهافت التهافت ، ص ٥٨٢ - ٥٨٣

(٨) تهافت التهافت ، ص ٣٥٧ - ٣٥٨

فى ازالة مرضهم ، كذلك الأمر فى صاحب الشرع ، فانه انما يعرف الجمهور من الأمور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم^(٩) .

والراسخون فى العلم - على حد قول أبى الوليد - هم وحدهم الذين يصرح لهم بالتأويل ، ولا يجب أن يتعدى التأويل نطاقهم . فما سار المسلمون الأولون على طريق الهداية والقوى والفضيلة الكاملة الا لأخذهم الشريعة دون تأويل فيها ، وما قلت القوى وكثر الاختلاف ودبت التفرقة بين المسلمين الا لاستعمال التأويل .

ويرى ابن رشد أن للشرع منين : معنى باطنياً ، ومعنى ظاهراً ، وان كانا فى الحقيقة يعتبران معنى فلسفياً واحداً يرد اليه الظاهر - ان مخالفه - بالتأويل . والايما والمصرف العقلية شيء واحد عنده . قال ابن رشد : « ان العلم المتلقى من قبل الوحي انما جاء متمماً لعلوم العقل ، أعنى أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى من قبل الوحي »^(١٠) . والأنبياء هم أقدر الناس - بفضل تأثير الله فى مخيلتهم - على النطق بما يتفق وعقلية الشعب وحسه على الفضيلة . أما الحكماء فان عقله لا يستطيع أن يقوم بمهمة الوحي ، اذ « كل نبي حكيم ، وليس كل حكيم نبياً »^(١١) . فالوحي ينسب ما يعجز عنه العقل .

٢ - الفلسفة الطبيعية :

لقد كان من الطبيعي أن تظهر بعض مباحث الطبيعيات فى « تهافت التهافت » ، فان المسائل العشرين التى عارض بها الغزالي الفلاسفة تحتوى على أفكار تنطوى تحت هذه المباحث . فقد تناول الحديث عن المادة والصورة والعدم والحركة والسكون والزمان وشكل العالم والنفس .

فذكر هناك مبدئين بالذات لكل ماهو كائن ويقبل الفساد . وهذان المبدآن هما : المادة والصورة ، ومبدأ بالعرض : وهو العدم . فكل الموجودات المحسوسة التى تقبل الحركة والتغير تتألف من مادة وصورة ، المادة هى التى تكون والصورة هى ما يصير بها الموجود موجوداً ، اما وجود معقول اذا قارقت الصورة الهولى أو وجود محسوس اذا ظلت الصورة فى الهولى . قال أبو الوليد : « ان المبادئ للأمور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات ، وهما المادة

(٩) تهافت التهافت ، ص ٤٢٨ - ٤٢٩

(١٠) تهافت التهافت ، ص ٢٥٥

(١١) تهافت التهافت ، ص ٥٨٣

والصورة ، وواحد بالعرض وهو العدم^(١٢) . انهم (الفلاسفة) وجدوا الأشياء المحسوسة التي دون الفلك ضربين : متفسدة وغير متفسدة ، وجدوا جميع هذه يكون المتكون منها متكونا بشيء سموه صورة وهو المعنى الذي به صار موجودا بعد أن كان معدوما ، ومن شيء سموه مادة وهو الذي منه تكون^(١٣) د ان للصورة وجودين : وجود معقول اذا تجردت من الهولى ، ووجود محسوس اذا كانت فى هولى :^(١٤) .

وقد أوضح أبو الوليد فى كتابه ، معنى الأجسام البسيطة ، ومنه نجد أن البسيط يقال على عدة معان ، أهمها معنان : أحدهما ماركب من صورة ومادة فقط وليس من أجزاء كثيرة ، مثل الاسطوانات الأربعة ، أى النار والهواء والمادة والأرض ، الثانى مالم تفأير صورته ومادته الصورة التي له بالقوة مثل الأجرام السماوية^(١٥) .

أما الحركة ، فان كل متحرك له محرك ، وكل الحركات ترتقى الى الحركة فى المكان وهذه بدورها ترتقى الى متحرك من ذاته أثر بمحرك أول لا يتحرك أصلا . أما السكون فهو عدم الحركة بالنسبة للأجسام التي من شأنها أن تتحرك ، وكمال الحى هو الحركة والحركة تحدث فى زمان ، ولا بد لها من ذلك . وأفضل الحركات هى الحركة الدورية وتمتاز بالدوام والوحدة الأزلية .

ويفهم من كلام لأبى الوليد فى كتابه هذا أنه يقول بنفس الانسانية ، فالنفس تنقسم بانقسام محلها ، مثلها مثل الضوء الذى ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة . واذا كان الضوء يتحد عند عدم وجود الأجسام المضيئة ، فان النفس أيضا تتحد عند عدم وجود الأبدان . قال ابن رشد : « والنفس هى منقسمة بالعرض أى بانقسام محلها ، والنفس أشبه شيء بالضوء ، وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند انتفاء الأجسام ، كذلك الأمر فى النفس مع الأبدان »^(١٦) .

٣ - الفلسفة الالهية :

رد فيلسوف قرطبة على الامام الغزالى فى المسائل التي تناقض بها أقوال الفلاسفة ، فظهر من خلال ردوده مذهب متكامل الأجزاء فى الفلسفة الالهية . فالغزالى - فى نظر ابن رشد -

(١٢) تهافت التهافت ، ص ١٤٥

(١٣) تهافت التهافت ، ص ٢١١

(١٤) تهافت التهافت ، ص ٢١٤

(١٥) تهافت التهافت ، ص ٢٤٣

(١٦) تهافت التهافت ، ص ٣٠

قد تعرض الى أشياء لا يليق بمثله أن يتعرض لها ، وتعرضه لها على هذا النحو لا يخالو من أحد أمرين : اما أنه فهمها على حقيقتها وساقها على غير الحقيقة ، واما أنه لم يفهمها على حقيقتها وتعرض لها بدون علم ، وكلا الأمرين مما لا يليق بمقام الغزالي .

وقد برهن ابن رشد على وجود الله فقال : ان العالم حادث ، وكل حادث لابد له من محدث ، والمحدث هنا قديم وفعله قديم أيضا ، أى لا أول له ولا آخر . وقد وجد العالم بالحركة ، وهى فعل الفاعل . فكل فعل لابد له من فاعل موجود بوجوده . قال ابن رشد : « العالم فعل أو شيء وجوده تابع الفعل ، وكل فعل لابد له من فعل موجود بوجوده ، فأنتجوا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوده . فمن لزم عنه أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال : العالم حادث عن فاعل قديم ، ومن كان فعل القديم عنده قديما قال : العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما وفعله قديم أى لا أول له ولا آخر لا أنه موجود قديم بذاته » (١٧)

فابن رشد يثبت وجود صانع قديم الى جانب اثباته قديم العالم ، ولا وجه لاعتراض الغزالي بأنه مادام العالم قديما — على رأس الفلاسفة — فلا داعى لعله محدثه ، فان التجسيم سواء كان محدثا أو قديما فانه لا يستقل فى وجوده بنفسه .

قال ابن رشد : « اذا فهم من واجب الوجود الموجود الضرورى ، ومن الممكن الممكن الحقيقى ، أفضى الأمر ولا بد الى موجود لا علة له . وهو أن يقال : ان كل موجود فاما أن يكون ممكنا أو ضروريا ، فان كان ممكنا فله علة ، فان كانت تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الأمر فيقطع التسلسل بعلة ضرورية . ثم يسأل فى تلك العلة الضرورية اذا جوز أيضا أن من الضرورى ما له علة وما ليس له علة ، فان وضعت العلة من طبيعة الضرورى الذى له علة لزم التسلسل وانتهى الأمر الى علة ضرورية ليس لها علة » (١٨)

هذا فيما يتعلق بوجود الله ، أما فيما يتعلق بصفاته فالله فى ذاته بسيط غير مركب ، لأن التركيب لا يكون الا فى المادة ، والمادة موطن النقص وموطن التغير ، والله منزّه عن الانفصال والتغير ، لأنه فعل محض ، والله فى جوهره واحد ، والوحدة من أخص ما فيه ، اذ يتمتع أن يكون هناك الهان بفعلان فعلا واحدا ، كما يتمتع أن يصدر فعل واحد عن فاعلين من نوع واحد ، ووجود الله هو نفس ماهيته ، فلا نستطيع أن نحدده بالتويع ولا بالفصل ، فهو واجب الوجود وهو الفعل المحض . قال ابن رشد : « فالذى فى النهاية من الكمال فى الوجود يجب أن يكون

(١٧) تهافت التهافت ص ٢٦٤ — ٢٦٥

(١٨) تهافت التهافت ص ٤١٨

واحدا ، لأنه ان لم يكن واحدا لم يكن في النهاية من المال في الوجود ، لأن الذي في النهاية لا يشاركه غيره (٢٠) . واما قوله (يعنى الغزالي) ان معنى واجب الوجود انه ليس له علة فغير صحيح ، بل قولنا فيه واجب الوجود هو فيه صفة ايجبيه لازمه عن طبيعه ليس لها علة اصلا لا فاعلة من خارج ولا هى جزء منه (٢١) . اما قولهم ان الاول ، يجوز ان يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل ، فان كن أراد بالجنس المقول بتواضع فهو حق ، وكذلك النصل المنقول بتواطؤ . لأن كل ما هذا صفته فهو مركب من صورة عامة وخاصة ، وهذا هو الذى يوجد له الحد ، وأما ان عنى بالجنس المقول بتشكيك اعنى بتقديم وتأخير ، فقد يكون له جنس هو الموجود مثلا أو الشيء أو الهوية أو الذات ، وقد يكون له حد من هذا النوع من الحدود . فان امثال هذه الحدود مستعملة في العلوم ، مثل ما قيل في حد النفس انها استدمال لجسم طبعى آلى ، ومثل ما قيل في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع . لكن ليس تكفى هذه الحدود في معرفة الشيء ، وانما يؤتى بها ليتطرق من ذلك الى كل واحد مما يدخل تحت امثال الحدود هذه والى تصوره بما يخصه ، (٢٢) .

وقد رد فيلسوف قرطبة على الامام الغزالي فيما يتعلق بعلم الله ، فرأى ان الله يعقل الموجودات بطريقة خاصة لا كلية ولا جزئية ، اذ العلم الكلى نقص في المعرفة ، فهو علم بالقوة لاشخاص موجودة بالفعل ، والعلم الجزئى نقص أيضا ، فهو علم بنجزئيات غير متناهية لا يحدها ذلك العلم . قال ابن رشد : « ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل ، علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصى منه بالعلم الكلى ، وان كان لا كليا ولا شخصيا . ومن فهم هذا فهم قوله سبحانه : « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض » ، وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى (٢٣) .

وقد أنكر ابن رشد قول أبى حامد ان العلم والمعلوم من المضاف ، اذ أنه غير مقنع ، فالإضافة قد تتغير في نفسها ، وان لم يتغير موضوعها . فاذا كان العلم هو نفس الإضافة ، فيجب أن تتغير الإضافة عند تغير المعلوم . ولا يجب أن يقاس العلم القديم على العلم المحدث ، والله عالم بالأشياء بعلم قديم ، وتعدد المعلومات في العلم الأزلى لا يشبه تعددها في العلم الانساني من وجهين : أحدهما التعدد في العلم الأزلى فلا تدركه عقولنا ، اذ أن من المستحيل أن يكون

(١٩) تهافت التهافت ص ٣٨٨ - ٣٨٩

(٢٠) تهافت التهافت ، ص ٣٩٩

(٢١) تهافت التهافت ، ص ٣٦٩

(٢٢) تهافت التهافت ، ص ٣٤٥ - ٢٤٦

علمنا هو العلم الأزلّي ، فللعقل الانساني حد يقف عنده ويمثل في عجزه عن التكيف الذي في ذلك العلم وامتناعه عن ادراك مالا نهاية له بالفعل . فالمعلومات الانسانية يتصل بعضها عن بعض ، ولو اتحدت في علم ، فان المتناهية وغير المتناهية في حق العلم سواء .

ان علم الله واحد وبالفعل ، ويمتد على العقل الانساني تصور هذا المعنى وتكييفه ، فلو استطاع الانسان ادراك هذا المعنى كان عقله هو عقل الباري سبحانه ، وذلك مستحيل . قال ابن رشد : « ليس تعدد المعلومات في العلم الأزلّي كتعددها في العلم الانساني ، وذلك أنه يلحقها في العلم الانساني تعدد عن وجهين : أحدهما من جهة الخيالات ، وهذا يشبه التعدد المكاني ، والتعدد الثاني تعددها في أنفسها في العقل منا ، أعني التعدد الذي يلحق الجنس الأول . كأنك قلت الموجود بانقسامه الى جميع الأنواع الداخلة تحته ، فان العقل منا هو واحد من جهة الأسر الكلي المحيط بجميع الأنواع الموجودة في العالم . وهو يتعدد بتعدد الأنواع . وهو بين أنه اذا نزهنا العلم الأزلّي عن معنى الكلي أنه يرتفع هذا التعدد ويبقى هنالك تعدد ليس من شأن العقل منا ادراكه الا لو كان العلم منا هو بعينه ، ذلك العلم الأزلّي ، وذلك مستحيل . ولذلك أصدق ما قال القوم ان للعقول حدا تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكيف الذي في ذلك العلم (٢٣) . » واذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم الا هذه الكثرة ، وهي متفقه عنه ، فعلمه واحد وبالفعل سبحانه . لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الانساني ، لأنه لو أدرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل الباري سبحانه ، وذلك مستحيل ، (٢٤) .

ويرى أبو الوليد ان ارادة الله وقدرته تتحققان من صدور العالم عنه . ويذكر ثلاثة أدلة على قدم العالم ، يقوم الأول على معنى الحركة ، والثاني على معنى الزمان ، والثالث على معنى الامكان . فالأول يرجع الى أنه اذا كان الله قديما فالعالم الذي صنعه قديم أيضا ، فكما يستحيل حادث بغير مسبب ، يستحيل أيضا وجوب موجب تام الشرائط والأسباب والأركان ثم يتأخر الموجب ، فهذا ضروري وغيره محال . فاذا كان المريد موجودا والارادة موجودة والنسبة بينهما موجودة أيضا ، ولم يحصل تجدد للمريد ولا للارادة ، فلم نقول ان المراد تجدد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك .

وقبل أن نتكلم في المسائل الثلاث التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة ورد ابن رشد عليه في هذا المجال ، نذكر بعض ما ورد في « تهافت التهافت » خاصة بنظرية النبوة . يرى أبو الوليد أن العلم الذي يأتي من قبل الوحي انما يتم علم العقل ، فكل ما يعجز عنه العقل يفيده الله

(٢٣) تهافت التهافت ، ص ٣٤٤

(٢٤) تهافت التهافت ، ص ٣٤٥

للإنسان من قبل الوحي . وهناك نوعان من عجز العقل عند أبى الوليد : عجز باطلاق ، وهو ما ليس في طبيعة العقل أن يدركه ، وعجز خاص بصنف من الناس وهو نتيجة نقص الفطيرة أو نتيجة جهل . وابن رشد يؤمن جدا بالعقل ، ويرى أن عجزه يأتي فقط من تتبع الجزئيات العملية ، وهي ما يعتمد فيها على الوحي . فكل نبي حكيم ، وليس كل حكيم نيا ، والعقل يخالط الشريعة التي تعتمد على الوحي . والمعجزات مبادئ تثبت للشرائع ، والمبادئ الشرعية هي التي تجعل الإنسان فاضلا اذا نشأ على احترامها . يقول ابن رشد : « وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها ، ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط ، فانه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استبقت بالعقل والوحي والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليدا ، اذ كان لا سبيل الى البرهان على وجوب العمل الا بوجود الفضائل الباصرة على الأعمال الخلقية والعملية » (٢٥) ولذلك لا نجد أحدا من القدماء تكلم في المعجزات - مع انتشارها وظهورها في العالم - لأنها مبادئ تثبت للشرائع ، والشرائع مبادئ الفضائل ، ولا فيما يقال منها بعد الموت . فإذ نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا باطلاق ، فان تبادى به الزمان والسعادة الى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم ، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها فقرضه ألا يصرح بذلك التأويل ، وأن يقول فيه كما قال سبحانه : « والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » . هذه في حدود الشرائع وحدود العلماء » (٢٦) .

٤ - المسائل الثلاث :

(أ) القول بقديم العالم :

من المعروف أن أرسطو قال بقديم المسادة وأن العالم أزلي قديم . ولقد تبع نفر فلاسفة الاسلام وجماعة المعتزلة قول مدرسة الاسكندرية بأن العالم يعد محدثا لأن الله علة ايجاده ، ولكنه قديم لأنه فاض عن الله مباشرة بلا تراخ في الزمن ، فتأخر العالم عن الله - عند هؤلاء المفكرين - ليس تأخرا بالزمن ، ولكنه تأخر بالذات والمرتبة . ولكن الامام الغزالي أنكر الفيض ولزم جانب الدين ، وقال ان العالم حادث مخلوق ، خلقه الله من العدم في الزمن وعلى الهيئة اللذين أرادهما باختياره وإرادته .

رأى ابن رشد أن الخلاف لفظي بين القائلين بأن العالم مخلوق محدث والقائلين بأنه قديم أزلي . فالعالم - في الحقيقة - ليس محدثا حقيقيا ، اذ أن المحدث الحقيقي فاسد بالضرورة ،

وهو أيضا ليس قديما حقيقيا ، والتقديم الحقيقى ليس له علة ، والعالم له علة • وبعبارة أخرى اذا أضفنا العالم الى الله كان معلولا أو محدثا ، أما اذا أضفناه الى أعيان الموجودات أو اذا اعتبرنا انه وجد عن الله منذ الأزل من غير تراخ فى الزمن كان قديما • فالعالم عند أبى الوليد قديم بالمعنى الفلسفى ، وردده على الغزالى فى هذا الباب لا يقطع من يعتمدون على العقل فى براهينهم • يقول ابن رشد : « أكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدوث الزمان معه ، فذلك كان قوله ان مدة الترك لا تخلو أن تكون متناهية أو غير متناهية قسولا غير صحيح • فان ما لا ابتداء له لا ينقضى ولا ينتهى أيضا ، فان الخصم لا يسلم أن للترك مدة • وانما الذى يلزمهم أن يقال لهم : حدوث الزمان ، هل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذى هو مبدؤه أبعد من الآن الذى نحن فيه ، أو ليس يمكن ذلك • فان قالوا : ليس يمكن ذلك ، فقد جعلوا مقدارا محدودا لا يقدر الصانع أكثر منه ، وهذا شنيع ومستحيل عندهم • وان قالوا : انه يمكن أن يكون طرفه أبعد من الآن من الطرف المخلوق ، قيل : وهل يمكن فى ذلك الطرف الثانى أن يكون طرف أبعد منه ، فان قالوا : نعم ، ولا بد لهم من ذلك ، قيل : فها هنا امكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها ، ويلزمكم أن يكون انقضاؤها على قولكم فى الدورات شرطا فى حدوث المقدار الزمانى الموجود منها ، وان قلتم : ان ما لا نهاية له لا ينقضى ، فما ألزمتكم خصومكم فى الدورات ، بل ألزموكم فى امكان مقادير الأزمنة الحادثة ، (٢٧) • • • • • أما مساق القول الذى حكاه عنهم فليس ببرهان ، وذلك أن حاصله هو أن البارى سبحانه ان كان متقدما على العالم ، فلما أن يكون متقدما بالسببية لا بالزمان ، مثل ما تقدم الشخص ظله ، واما أن يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط • فان كان متقدما تقدم الشخص ظله ، والبارى قديم ، فالعالم قديم • وان كان متقدما بالزمان ، وجب أن يكون متقدما على العالم بزمان لا أدل له ، فيكون الزمان قديما • لأنه اذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه ، واذا كان الزمان قديما فالحركة قديمة ، لأن الزمان لا يفهم الا مع الحركة • واذا كانت الحركة قديمة ، فالتحرك بها قديم ، والتحريك لها ضرورة قديم • وانما كان هذا البرهان غير صحيح ، لأن البارى سبحانه ليس من شأنه أن يكون فى زمان ، والعالم شأنه أن يكون فى زمان ، فليس يصدق عند مقايضة القديم الى العالم أنه اما أن يكون مصا ، واما أن يكون متقدما عليه بالزمان والسببية ، لأن القديم ليس من شأنه أن يكون فى زمان ، والعالم شأنه أن يكون فى زمان ، (٢٨) •

(٢٧) تهافت التهافت ، ص ٣٢

(٢٨) تهافت التهافت ، ص ٦٤ - ٦٥

(ب) علم الله بالكليات دون الجزئيات :

بعض الفلاسفة رأوا أن الله لا يعلم الانفسه ، ورأى البعض الآخر أن الله يعلم - الى جانب ذلك - الكليات ، أما علمه للجزئيات فيأتي نتيجة لذلك ، أى نتيجة لعلمه بالكليات • وذلك راجع - فى رأيهم - الى أن الجزئيات حوادث جارية تحدث على التوالى فى الزمان ، فاذا عرفها الله وجب أن يطرأ عليه تغير كلما حدث حادث ، وهذا لا يليق بالله • وفوق ذلك ، فان الله قديم ، فلا يجوز أن يصدر عنه فعل حادث •

ولكن الامام الغزالي رأى أن الله يعلم الكليات والجزئيات معا ، ولا يطرأ عليه أى تغير من ناحية هذا العلم ، فعلمه بها قبل أن توجد وفى حال وجودها ، وبعدم وجودها ، واحد • ولا يحتاج بأنه لا يصدر حادث عن قديم ، فمن الجائز أن يعلم الله الحوادث المتأخرة بعلم قديم ، أى قبل أن تحدث ، مقدرا منذ الأزل وجودها فى الزمن الذى وجدت فيه فعلا •

أما فيلسوف قرطبة ، فيرى أنه لا ينبغي أن يشبه علم الله بعلم الناس ، ولا أن يقاس علم الله بعلم الناس ، فعلم الله سبب للحوادث ، أما علم الناس فمسبب بالحوادث • وفوق هذا وذاك ، فلا يوصف علم الله بكلى ولا بجزئى • يقول ابن رشد : « ان الفاعل الذى علمه فى غاية التمام : يعلم ما صدر عن ما صدر منه ، وما صدر من ذلك الصادر الى آخر ما صدر • فان كان الأول فى غاية العلم ، فيجب أن يكون عالما بكل ما صدر عنه بوساطة أو بغير وساطة ، وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علمنا ، لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم » (٢٩) • وبالجمله فيزعمون أنه قد اتحد العلمان الكلى والجزئى فى العلم المفارق للمادة ، وأنه اذا فاض ذلك العلم على ما ههنا ، انقسم الى كلى وجزئى ، وليس ذلك العلم لا كليا ولا جزئيا ، (٣٠) •

(ج) انكار حشر الأجساد :

حجة من قال بذلك من الفلاسفة ، هى أن الجسم يعدم أو بالتعبير الفلسفى تبدل صورته ، ولا يعود بعد ذلك ، فالمعدوم لا يعود • أما النفس فلكونها مخالفة للبدن فانها تبقى بعده بقاء سرمديا ترفل فى حلال النعيم أو تشقى فى العذاب •

أما الامام الغزالي فانه ينكر ذلك ، ويرى أن معرفة ذلك الموضوع طريقها الصحيح هو الشرع لا الجدل العقلى ، وليس هناك مانع من الجمع بين السعادة الروحية والسعادة الجسمانية •

(٢٩) تهافت التهافت ، ص ٤٤٠

(٣٠) تهافت التهافت ، ص ٥٠٧

ويرى ابن رشد أن النفس تبقى بعد مفارقة البدن ، كما يرى الفلاسفة وأهل الشرائع ، ولكنه عندما يتعرض للمعاد يتكلم على الغاية - أى الغاية من القول به - أكثر مما تكلم عنه في ذاته . فهو يرى أن المعاد في كل الشرائع أفضل الأسباب على حث الناس على فعل الخير ، وجعل المعاد روحانيا وجسمانيا - كما جاء في الاسلام - أفضل ، فذلك أعظم دافع للناس على العمل الصالح والتمسك بالفضائل ، ويرى أن الذى يعود هو مثل للجسم لا الجسم ذاته ، فالمعصوم لا يعود . يقول ابن رشد : « ولما فرغ من هذه المسألة أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول والقول بحشر الأجساد أقل ماله متشيرا في الشرائع ألف سنة ، والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين ، وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بنى اسرائيل الذين أتوا بعيسى موسى عليه السلام ، وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبنى اسرائيل ، وثبت ذلك أيضا في الانجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام ، وهو قول الصائبة ، وهذه الشريعة قال أبو محمد بن حزم انها أقدم الشرائع . بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظما لها وإيمانا بها ، والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تتحو نحو تدبير الناس الذى به وجود الانسان بما هو انسان وبلوغه سعادته الخاصة به ، وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للانسان والفضائل النظرية والصنائع العملية ، وذلك أنهم يرون أن الانسان لا حياة له في هذه الدار الا بالصنائع العملية ، ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة الا بالفضائل النظرية ، وأنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضائل الخلقية ، وان الفضائل الخلقية لا تمكن الا بمعرفة الله تعالى وتنظيمه بالعبادات المشروعة » (٣١) « وكل شريعة كانت بالوحى ، فالمعقل يخالطها . ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالمعقل فقط ، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التى استنبطت بالمعقل والوحى . والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليدا ، اذ كان لا سبيل الى البرهان على وجوب العمل الا بوجود الفضائل الحاصلة على الأعمال الخلقية والعملية » (٣٢) .

هذا هو كتاب « تهافت التهافت » ، سار فيه ابن رشد على المنهج الذى اتبعه في فلسفته كلها ، المنهج العقلى الدقيق . فقد كان يرى أن للفيلسوف دين العقل والبرهان الذى يستطيع به أن يشترك في حياة العقل الفعال وأزليته (٣٣) .

(٣١) تهافت التهافت ، ص ٥٨٠ - ٥٨١

(٣٢) تهافت التهافت ، ص ٥٨٤

(33) Léon Gauthier, Ibn Rochn, p. 280; P aris, 1948.

التأويل بين الأشعرية وابن رشد

بقلم

د. علي عبد الفتاح المغربي

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة عين شمس

التأويل بين الأشعرية وابن رشد

مقدمة :

تحتل قضية التأويل مكانة كبيرة في الفكر الاسلامي بمختلف اتجاهاته ، فلقد خاض فيها الفقهاء والأصوليون وعلماء الكلام والفلاسفة والمتصوفة - وتمددت المواقف بازائها ، بين مؤيد ومعارض ، بل لقد اختلفت درجات التأويل بين المؤيدين ، ولعل وراء ذلك التعدد والاختلاف طبيعة التأويل ذاتها ، اذ أن التأويل يعني مجاوزة النص ، ويعد مظهرا - لاستخدام النظر العقلي في الدين ، والأنهام متنوعة ، مما يجعل الأخذ بالتأويل متفاوتا بين الآخذين به ، ولسنا بصدد تفاصيل ذلك كله ، بل سوف نتناول في بحثنا هذا مشكلة التأويل بين تيارين متبايزين ، أحدهما الأشاعرة ، والثاني ابن رشد ، كل منهما ينتمي الى تيار فكري مختلف عن الآخر ، فالأشاعرة ينتمون الى المتكلمين ، وابن رشد ينتمي الى الفلاسفة .

لكننا نبادر فنقول انه لا يوجد اتفاق واحد بين فريق الأشاعرة حول التأويل ، بل اننا سوف نجد تيارين يختلف أحدهما عن الآخر ، تيار يمثل مؤسس المذهب « أبو الحسن الأشعري » والآخر يمثل متأخرو الأشاعرة ، لذا فسوف نشير خلال بحثنا الى كل تيار على حدة .

وأيا لابد من الإشارة الى أن الاهتمام بوضع الأسس النظرية التي يقوم عليها التأويل ووضع قانون له وضوابط تضبطه ، لم يظهر ذلك كله واضحا الا عند المتأخرين من الأشاعرة خاصة الغزالي ، الذي اليه يرجع الفضل في توضيح ذلك بالنسبة لفريق الأشاعرة ، لذا سوف نعتمد في ذلك الجانب على ما ذكره الغزالي مشلا للأشاعرة .

وسوف نذكر رأى الأشعرية أولا باعتبار السبق الزمني ثم رأى ابن رشد ، ونعقب على موقف كل منهما .

والتأويل يشتمل على العديد من الموضوعات والكثير من التفصيلات والجزئيات ، سواء في الموضوعات التي تصل به اتصالا مباشرا ، أو التي تصل به اتصالا غير مباشر ، وكذلك في مسائله النظرية والتطبيقية ، كل ذلك يجعل من العسير أن يتناول ذلك كله أو بعضه في مثل هذا البحث ، فذلك يحتاج الى كتاب مستقل ان لم يكن كتب ، لذا كان لزاما علينا ازاء هذه الصعوبة أن نفصل ذكر الموضوعات التي لا تصل بموضوعنا اتصالا مباشرا ، وأن نشير بإيجاز الى بعض الموضوعات ذات الصلة بموضوع البحث ، وأن نكتفي في كل الحالات بذكر الملامح العامة

الرئيسية ، وسوف نهتم بالجانب النظرى الذى يمثل المنهج بازاء التأويل عند الأشاعرة وابن رشد ، وبالنسبة للجانب التطبيقى فسوف نشير الى نماذج قليلة ، لأن المذهب ما هو الا تطبيق للمنهج .

معنى التأويل :

هناك عدة معان للتأويل ، منها اللغوى والاصطلاحى ، فالمعنى اللغوى يعنى الترجيع وآل بمعنى رجع ، فالتأويل بمعنى الرجوع والعودة (١) .

وهناك معان اصطلاحية للتأويل ، فاستخدمه كثير من المتأخرين من المتكلمين فى الفقه وأصوله بمعنى : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به ، وأيضاً بمعنى الحقيقة التى يؤول اليها الكلام ، كما قال تعالى « هل ينظرون الا تأويله يوم يأتى تأويله » يقول الذين نسوه من قبل ، قد جاءت رسل ربنا بالحق ، فتأويل ما فى القرآن من أخبار الماض ، هو ما أخبر الله به فيه مما يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك ، كما قال تعالى فى قصة يوسف لما سجد له أبواه واخوته ، « قال يأبى هذا تأويل رؤياى من قبل ، فجعل عين ما وجد فى الخارج هو تأويل الرؤيا (٢) » .

أما التفسير فيذكر الجرجاني معناه بأنه فى الأصل هو الكشف والاطهار ، وفى الشرع توضيح معنى الآية وثباتها وقصتها والسبب الذى نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة (٣) .

وعلى هذا فهو يرى أن هنالك فرقاً بين التأويل والتفسير ، بل يؤكد ذلك الفرق فى موضع آخر ، يبين فيه المعنى الشرعى للتأويل مفرقاً بينه وبين التفسير ، فيقول « وفى الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى يحتمله اذا كان المحتمل الذى يراه موافقاً للكتاب والسنة ، مثل قوله تعالى « يخرج الحي من الميت » ان أراد به اخراج الطير من البيضة كان تفسيراً ، وان أزداد به اخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً (٤) » .

بينما يوحد صاحب القاموس المحيط بين التفسير والتأويل ، فيقول (التفسير والتأويل واحد ، أو هو كشف المراد عن المشكل ، والتأويل رد أحد المحتملين الى ما يطابق الظاهر (٥)) .

(١) مختار الصحاح ٣٣ — والقاموس المحيط ج ٣ ٣٤١

(٢) ابن تيمية — الرسالة التدمرية ٣٧

(٣) الجرجاني — التعريفات ٥٥

(٤) الجرجاني — التعريفات ٤٣

(٥) القاموس المحيط ج ٢ ١١٤

وأیضا يذكر ابن تیمیة أن الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن استخدام التأویل بمعنى التفسیر ، كما يقول ابن جریر وغيره من المصنفین فی التفسیر (٦) .

وعلى هذا فإذا كان هنالك من یفرق بین التأویل والتفسیر ، فإن هنالك من یوجد بینهما والواقع أن كلاهما یعنی فی حقیقته محاولة فهم المراد من النص ، وإن اختلفا فی طريقة ذلك الفهم ، وقد یرجع الاختلاف فی جانب منه الى حرص البعض والحذر من استخدام العقل .

وبعد هذه الاشارة الموجزة لمعانی التأویل اللغوية والاصطلاحية ، والفرق بینة و بین التفسیر ، نبدأ فی عرض رأى الأشاعرة وابن رشد فی معنى التأویل .

الأشاعرة :

يعرف الجوينی التأویل بأنه رد الظاهر الى ما اليه مآله فی دعوى المؤول (٧) - ومعنى هذا اعطاء معنى یحتمل الظاهر ومعرفة المراد ، لكن هذا الخروج عن الظاهر وتركه لا بد من قرائن وأسباب تدعو اليه وتعضده (٨) .

وأیضا لا بد أن لا یخرج التأویل عن معانی اللغة وأن لا یكون ملفزا أو مبهما ، ومنال ذلك أن الرجل اذا قال رأیت أسدا ، فقه یعنی السبع المعروف ، وقد یعنی به رجلا هجوما مقداما ، فهذا مساغ لا ینافی به الجدل ، ولكنه تأویل ، فلو قال رأیت أسدا وینی به رجلا دمیما أو أبخر ، لم یکن ذلك مستساغا ، فإن هنا لا یطلقه أرباب اللغات على انتحاء مسالك التأویل ولا على الجریان على الظواهر ، فإن أراد مرید ذلك كان ملفزا ، وإن ادعى جاهل تأویل مثل هذا الوجه لم یقبل منه ذلك .

ویؤكد الجوينی هذا المعنى فی موضع آخر ، فیزکر ضرورة تفید التأویل بقواعید اللغة ومراعاة أسالیب البلاغة ، فیقول ، انما یسوغ فی التأویلات ما یسوغه الفصحاء ، ویری عدم حمل الألفاظ على النادر الشاذ (٩) .

(٦) ابن تیمیة - الرسالة التدمرية ٣٧

(٧) الجوينی - البرهان ٥١١

(٨) الجوينی - البرهان ٥١٦

(٩) الجوينی - البرهان ٥١٦ - ٥٢٧

ابن رشد

ونفس المعنى للتأويل وشروحه وضروره تقيده بما تقتضيه اللغة والبلاغه سجده عند ابن رشد يعرف التأويل بأنه اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل في ذلك بمادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشيئه ، أو سبيه أو لاحفه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الاشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجارى (١) .

ويبدو من تعريف الأشاعرة وابن رشد للتأويل ، اتفاقهما في أن التأويل يعنى مجاوزة النص ، لأن هذه المجاوزة لابد ان تخضع لقواعد اللغة العربية التي نزل بها النص ، وبما تسمح به اللغة والصرف من استخدامات للكلمات ، فيبحث المؤول عن استخدامات اخرى للفظ ابواب في القران ، بحيث يعضده تأويله ، ويبحث أيضا عن استخدامات اللفظ في اللغة والعرف ، مما يؤيد ما ذهب اليه في التأويل .

وأیضا فان كلاهما يستبعد التأويل الرمزی ، وهو الذى يقوم على أن كلمات النص ترمز الى اشياء أو احداث أو أشخاص ، كالذى نجده عند غلاة الشيعة أو غلاة المتصوفة على سبيل المثال - وهذا يعد تأويلا فاسدا لأنه ينبو عن الأفهام ولا يقره العقل ، ولا يقبله العرف - ولا تسمح به قواعد اللغة .

وفضلا عن ذلك كله لابد أن تكون هناك أسباب ودواع تقضى التأويل ، وهنا يشار تساؤل عن الدافع الى التأويل ، وهذا ما سوف نتحدث عنه .

الدافع الى التأويل المحكم والمتشابه والموقف منهما :

ان أهم دافع يدفع الى التأويل هو اخواء القرآن الكريم على الآيات المحكمه والمتشابهه وعليها أن تشير في ايجاز الى المحكم والمتشابه والموقف منهما بالقدر الذى يسمح به المجال .

فلقد احتوى القرآن الكريم على آيات محكمات وأخر متشابهات ، يقول الله تعالى :

« هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات »

ولقد قيلت عدة معان للمحكم والمتشابه ، تشير الى خلاصتها ، وهى أن المحكم هو المتضح الذى يعلم معناه ويدرك فحواه ، أما المتشابه فهو الذى يحتاج الى نظر وتفسير يصحح معناه ، وذلك لتعارض الآية المتشابهة مع آية أخرى أو مع العقل فتختفى دلالتها وتشبه (١١) .

(١٠) ابن رشد - فصل المقال ١٩ - ٢٠

(١١) الجوينى البرهان ٣٢٣ وما بعدها - الرازى أساس التقديس ١٧٨ - ابن خلدون -

لكن هذا التشابه لا يعنى الاختلاف ، وان القرآن يمارض بعضه بعضا ، بل ان الاختلاف قد نفاه الله تعالى عن القرآن بقوله تعالى « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » ٤ - ٨٢ - فالتشابه يعنى تماثل الكلام وتناسبه ، بحيث يصدق بعضه بعضا ، فاذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه فى موضع آخر ، بل يأمر به أو ينظيره أو يملزومه وكذلك القول فى النهى •

وهذا التشابه يكون فى المعنى وان اختلفت الألفاظ ، فاذا كانت المعانى يوافق بعضها بعضا ، ويشهد بعضها لبعض ، ويقضى بعضها بعضا ، كان الكلام متشابها ، بخلاف الكلام المتناقض الذى يضاد بعضه بعضا •

والتشابه قد يكون من الأمور النسبية الإضافية ، بحيث يشبه على بعض الناس دون بعض ومثل هذا يعرف منه اهل العلم ما يزيل عنهم الاشتباه ، كما اذا اشتبه على بعض الناس ما وعدوا به فى الآخرة بما يشهدونه فى الدنيا ، فظن أنه مثله ، فلم الملماء أنه ليس مثله ، وان كان مشابها له من بعض الوجوه (١٢) •

لكن ما هى الآيات المحكمية والآيات المتشابهة ؟ لقد اختلف فى ذلك فلقد قال البعض ان المحكمة هو أى القرآن كلها والتشابه هو الحروف المقطعة ، وقيل المحكم هو الناسخ والتشابه هو الحروف المقطعة ، وقيل التشابه أمر الساعة ووقت وقوعها وما عداه محكم وقيل ان ما سوى آيات الأحكام والتعصم متشابه (١٣) •

ولقد حاول ابن خلدون الرد على هذه الاختلافات وحصر الآيات المتشابهة فى الصفات الخيرية ، فقال انه لم يبق من المتشابه الا الصفات التى وصف الله بها نفسه فى كتابه وعلى لسان نبيه مما يوهم ظاهره نقصا أو تعجيزا ، كالأستواء والتزول والمجيء والوجه واليدى والعين التى هى من صفات المحدثات (١٤) •

لكن ما هو الموقف بازاء تلك الآيات المتشابهة ؟ هل تبقى على ظاهرها أم يتطرق اليها التأويل ؟ لقد اختلفت المواقف بازاء ذلك تشير بإيجاز اليها ، ثم تشير الى موقف كل من الأشاعرة وابن رشد •

(١٢) ابن تيمية - الرسالة التدمرية ٤٦ - ٤٢

(١٣) الجوينى - البرهان - ٣٢٣ - ٣٢٥

(١٤) ابن خلدون - المقدمة ٤٣٣

نجد أن السلف من الصحابة أو التابعين قد أثبتوا لله تعالى صفات الكمال وفوضوا إليه ما يوهم النقص ، ساكين عن مدلوله ، فلقد أجروا هذه الآيات على ظاهرها وفوضوا إلى الله معرفتها ، ويقول ابن تيمية عن مذهب السلف في الصفات « ومنهج السلف بين التعطيل وبين التمثيل ، فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه ، كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه ، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله ، فيعطلوا أسماء الجسني وصفاته العليا ، ويحرفوا الكلم عن مواضعه (١٥) » .

لكن هذا لا يعني التشبيه ، فلقد اتفق أهل السنة على أخذ الصفات على ظاهرها وأن الظاهر هو المراد ، لكن من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا ، وقدرته كقدرتنا وكذلك اتفقوا على أنه حي حقيقة ، عالم حقيقة ، قادر حقيقة ، ولم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذي هو حي عليم قدير (١٦) .

وعلى هذا فإن موقف السلف يمنع التأويل ، ولا يعني ذلك التشبيه أو التجسيم بل الإيمان بما ورد به التنزيل وتفويض معناه إلى الله تعالى .

ولقد اختلفت المواقف من بعد السلف بإزاء الآيات المشابهة ، من حيث جواز تأويلها أو عدم جواز تأويلها ، وأوجزها الغزالي في خمسة مواقف نوجزها فيما يلي :

الفرقة الأولى : ترفض التأويل وتصدق بما جاء به النقل جملة وتفصيلا .

الفرقة الثانية : لم تكثر بالنقل واعتمدت على العقل وتوسعت في التأويل .

الفرقة الثالثة : جملوا العقل أصلا وضعت عنايتهم بالنقول وما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول كذبوا راويه وجحدوه .

الفرقة الرابعة : جملوا المتقول أصلا ولم يفوضوا في المعقول .

الفرقة الخامسة : الفرقة المتوسطة الجامعة بين المعقول والنقول والجاعلة لكل واحد منهما أصلا والمنكرة لتعارض العقل والشرع (١٧) .

وبعد هذا العرض الموجز ما هو موقف كلٍّ من الأشاعرة وابن رشد .

(١٥) ابن تيمية - الفتوى الحموية ١٠٢

(١٦) ابن تيمية - الرسالة التدمرية ٣١

(١٧) الغزالي قانون التأويل ٦ - ٩ والاقتصاد في الاعتقاد ٧٤ - ٧٦

الأشعرة :

بالنسبة لموقف الأشعرة فإنا نجد موقفان : أحدهما يمثل مؤسس المذهب « أبو الحسن الأشعري » والآخر يمثل متأخرو الأشعرة .

نجد الأشعري قد قدم النص على العقل ، وإن كان قد حاول فهمه في ضوء العقل ، لكنه لم يضح بالنص ارضاء لمقتضيات العقل ، فهو لم يمرض عن العقل والبراهين العقلية كلية واستخدم العقل في فهم النص ، لكنه لم يرض عن استخدام انتزلة للتأويل ، فهاجم تأويلاتهم للصفات ، لأن هذا في رأيه يؤدي إلى التعطيل ، وكذلك عارض قولهم بخلق القرآن ونفى رؤية الله تعالى باسم العقل ، وتأويلهم الاستواء بمعنى الاستيلاء ، وقولهم بأن أفعال العبد اختيارية وتأويلهم الآيات التي تضيف أفعال العباد إلى الله ، وشن عليهم حملة في مؤلفه « الإبانة » ونقد فيه تأويلاتهم ، واتهمهم بالضلال والزيف والبعد عن الحق ، وإن خفت حدة تلك الحملة في مؤلفه « اللمع » ، حيث نجد ميله إلى العقل ويكثر من إيراد الأدلة العقلية ، وهذا يشير إلى تغاير طبعه منهجه في اللمع عن الإبانة ، لكن الأشعري لم ينقض في « اللمع » رأيا أو قولا ذهب إليه في « الإبانة » .

ومنهج الأشعري العام بازاء الآيات المتشابهة يقوم على التسليم بما ورد في التنزيل من صفات لكن بدون تحديد كيفية ، أو تأويلها باخراجها عن معنى اللفظ الذي ورد في التنزيل فله تعالى أيدي كمما ورد في التنزيل لكنها ليست جارجة وليست كالأيدى ، لكنها أيضا ليست النعمة أو القسرة ، فهو يثبت الصفات مخافة التعطيل ولكنه لا يحدد كيفية لها^(١٨) .

وهذا الموقف هو شيء بموقف المتأخرين من الحنابلة الذي عارضه ابن خلدون ، وذكر أنهم ولجوا من حيث لا يعلمون من باب التشبيه في قولهم بآيات الصفات مخافة التعطيل ، فهم قد أثبتوا الاستواء ، والاستواء عند أهل اللغة إنما موضوعه الاستقرار والتمكن وهو جسماني ، وأما التعطيل الذي يشعرون بالزامه ، وهو تعطيل اللفظ ، فلا محذور فيه ، وإنما المحذور في تعطيل الاله ، وذكر أن معنى كلمة الامام مالك أن الاستواء معلوم والكسيف مجهول ، ان الاستواء معلوم من حيث معناه اللغوي ، أما حقيقة أي كفيته محمولة ولا يعني ذلك اثبات الاستواء لله تعالى^(١٩) .

(١٨) الأشعري كتاب الإبانة واللمع في مواضع متفرقة في الكتابين وسنشير من خلال البحث إلى نماذج من ذلك .

(١٩) ابن خلدون - المقدمة ٤٣٤

وعلى كل فإن موقف الأشعري لم يرض عنه متأخرو الأشاعرة ، فلقد أفسحوا مجالا لتأويل الصفات الخبرية ، فقال الجويني بعدم الاعراض كلية عن التأويل مخافة الوقوع في الزلل (٢٠) .

وذكر الرازي أن الآيات المتشابهة تحتاج الى تأويل ، حيث أن معناها مختلف فيه ومشبهة على الناس ، وأنه لا يمكن أخذها على ظاهرها لأن ذلك يؤدي الى تعارضها مع آيات أخرى أو مع العقل فعلى سبيل المثال : فقوله تعالى « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها » فالظاهر أنهم يؤمرون بأن يفسقوا وهذا محال في العقل ، ولا بد أن ترد الى الآية المحكمة وهي قوله تعالى « ان الله لا يأمر بالفحشاء » (٢١) .

ويرى الرازي أن احتواء القرآن على التشابه يجعل الحاجة الى التأويل وتعلم طريقه (٢٢) . ولقد قام الأشاعرة من بعد الأشعري بتأويل الآيات المتشابهة وسوف نورد نماذج لذلك من خلال هذا البحث .

ابن رشد :

يرى ابن رشد أن الشرع ينقسم الى ظاهر وباطن ، والظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني ، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى الا لأهل البرهان ، والملة في وجود ذلك الظاهر هو قصور بعض الناس عن ادراك الأشياء الخفية التي لا تعلم الا بالبرهان وذلك قد يرجع الى فطر الناس أو قصورهم في التعليم ، فضرب الله لهم أمثالا لتلك الأشياء الخفية ، ودعاهم الى التصديق بتلك الأمثال (٢٣) .

وعلى هذا فالشرع يحتوي على ظاهر ، لكن ما هو الموقف من ذلك الظاهر ؟

يذكر ابن رشد أن المسلمين يجمعون على أنه يجب أن لا تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ، وأنهم اختلفوا في المؤول منها وغير التأويل (٢٤) .

(٢٠) الجويني - الاشهاد ٤١

(٢١) الرازي - أساس التقديس ١٨٠

(٢٢) الرازي - أساس التقديس ١٩١

(٢٣) ابن رشد - فصل المقال ٢٧

(٢٤) ابن رشد فصل المقال ٢٠

ويقسم مواقف الناس بإزاء ذلك الظاهر المتشابه الى ثلاثة أقسام هي :

الجمهور : وهؤلاء لا تعرض لهم شكوك ويأخذون الأشياء على ظاهرها .

أهل الجدل والكلام هؤلاء عرضت لهم شكوك ولم يقدروا على حلها ، وهم فوق العامة ودون العلماء ، ويوجد في حقهم التشابه في الشرع . وهؤلاء تناولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره ، وأكثر تاويلاتهم لا يقسم عليها برهان ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها ، وكل فرقة منهم تناولت تاويلا مخالفا للفرقة الأخرى ، وادعت لنفسها الصواب ولميرها الخطأ ، حتى تمزق الشرع كل ممزق .

العلماء : هؤلاء لم تعرض لهم شكوك وليس في الشرع عندهم تشابه^(٢٥) .

وعند حدوث تعارض بين ظاهر الشرع وبين ما يؤدي اليه البرهان ، فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل وفقا لقانون التأويل ويرى ابن رشد أن هذه قضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن .

ويرى أن السبب في ورود تلك الظواهر المتعارضة في الشرع هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما^(٢٦) .

وعلى هذا فالعبرة هنا بالبرهان ، اذ هو أسمى صور اليقين ، ولهذا يجب رفعه على طريق أهل الظاهر ، بل اخضاع هذا الظاهر للبرهان^(٢٧) .

ويمكن القول بأن متأخري الأشاعرة وابن رشد يرون أن وجود الآيات المتشابهة دافع الى التأويل ، وأنه لا يمكن أن تؤخذ كل النصوص على ظاهرها ، ولا يعني ذلك اتفاقهما فيما يترتب على ذلك من نتائج ، وسوف نرى صور ذلك الخلاف فيما بعد .

قانون التأويل :

أشرنا فيما سبق الى أن معنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ الحقيقية الى معنى مجازي ، فهل تخضع كل ألفاظ الشرع للتأويل ؟ وهل كل الناس مؤهلون للقيام به ؟ وهل كل الناس لديهم استعدادات عقلية لفهمه وقبوله ؟

(٢٥) ابن رشد - الكشف عن مناهج الأدلة ٨٦ - ٨٩

(٢٦) ابن رشد - فصل المقال ٢٠

(٢٧) د. عاطف العراقي - النزعة العقلية عند ابن رشد ٣٠٤

ان الاجابة على هذه التساؤلات تشيكل المحاور الرئيسية لقانون التأويل الذى يضع قواعد وضوابط تضبطه ، وذلك لأنه لا يمكن أن يفتح باب التأويل على مصراعيه ، لان فى ذلك ابطال للشريعة ، وضياح لمعناها عند المعتقين لها - وفيما على تعرض لموقف الأشاعرة وابن رشد فى هذه الموضوعات •

أولا - ما يجوز تأويله وما لا يجوز تأويله :

فى هذا المبحث تعرض للموضوعات التى لا تخضع للتأويل ، وللموضوعات التى يمكن أن تخضع للتأويل •

الأشاعرة :

بالنسبة للأشاعرة فيجد لديهم اهتماما عاما بذلك عند الجوينى ، ثم تفصيلا لذلك على يد الغزالى الذى كان له اهتمام خاص بالمبحث فى التأويل وقانونه •

فيقسم الجوينى الفاظ الشرع الى نص وظاهر ، والنص هو لفظه مفيد لا يتطرق اليه التأويل والظاهر هو لفظ معقول المعنى ، له حقيقة ومجاز ، فان أجرى على حقيقته كان ظاهرا ، واذا عدل الى جهة المجاز كان مؤولا ، أى أن التأويل يتطرق الى الظاهر ولا يتطرق الى النص •

ويذكر أن الكثيرين يعتقدون ندرة النصوص فى الشرع ، حتى أنهم قالوا : ان للنص فى الكتاب قوله عز وجل « قل هو الله أحد » الاخلاص - وقوله تعالى « محمد رسول الله » الفتح ٢٩ - وما يظهر ظهورهما •

وربما يفهم من هذا كثرة التأويلات ، لكن الجوينى يستدرك فيقول : ان جل ما يحسبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات فهى نصوص ، (٢٨) •

وكلام الجوينى مجمل عام ، لم يوضح الأسس والقواعد التى يقوم عليها هذا التقسيم من نص وظاهر ، ولا متى يكون التأويل ، لأن المشكلة الأساسية انما تكمن فى معرفة ما يجوز تأويله أو لا يجوز •

ونجد الغزالي من بعده أكثر دقة ووضوحاً وتفصيلاً في ذلك ، فيذكر أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمسة هي الوجود الذاتي والحسي والخيالي والعقلي والشبهي ، ومن خلال هذا التقسيم يمكن معرفة ما يجوز تأويله وما لا يجوز ، وسنعرض لذلك بإيجاز فيما يلي :

١ - الوجود الذاتي : وهو وجود حقيقي ثابت يوجد خارج الحس والعقل لكن يأخذنا عنه صورته ، كوجود السموات والأرض والحيوان والنبات ، هذا الوجود لا يحتاج إلى مثال ، ويجرى على الظاهر ولا يتوول ، كأخبار الرسول عليه السلام عن العرش والكرسي والسموات ، إذ هذا أجسام موجودة في أنفسها ، أدركت بالحس أو الخيال أو لم تدرك .

٢ - الوجود الحسي : موجود في الحس ، ويختص به الحاس ولا يشاركه فيه غيره ، مثل ما يشاهده الناس ، هذا الوجود قابل للتأويلات ، ومن أمثله قول النبي عليه السلام بأنه يؤتى بالموت في صورة كبش ثم يذبح ، فإن أهل القيامة يحسون ذلك موجوداً في حسهم لا في الخارج .

٣ - الوجود الخيالي : هو صورة للمحسوسات بعد أن تقيب عن الحس ، فتخترع في خيالك صورة قيل وإن كنت مغمض العينين ، ولقد أورد الغزالي أمثلة للوجود الخيالي في التأويلات ، مينا أن الغرض منها التفهم بالثال لا وجود عين الصورة في الخارج .

٤ - الوجود العقلي : أن يكون للشيء روح وحقيقة ، فسيلتقي العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس كاليد لها صورة محسوسة ولها معنى هو حقيقتها وهو القدرة على البطش ، وأمثلة ذلك في التأويلات كثيرة ، منها قوله صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى خمر طينة آدم بيده أربعين صباحاً - فقد أثبت لله تعالى يداً ، ومن قام عنده البرهان على استحالة يد الله تعالى هي جارحة محسوسة أو متخيلة ، فإنه يثبت لله سبحانه يداً روحانية عقلية ، أعنى أنه يثبت معنى اليد وحقيقتها وروحها أي ما به يبطش ويعطى ويفعل ويمنع ، دون إثبات صورتها .

٥ - الوجود الشبهي : هو أن لا يكون نفس الشيء موجوداً لا بصورته ولا بحقيقته لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ، ولكن يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه في خاصية من خواصه ، أو صفة من صفاته ومثاله في التأويلات مثال الغضب والشوق والفرح والصبر وغير ذلك مما ورد في حق الله تعالى ، فإن الغضب مثلاً حقيقته غليان دم القلب لإرادة التشفي ، فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى نبوتاً ذاتياً وحسباً وخيالياً وعقلياً نزل على صفة أخرى يصدر منها ما يصدر

عن الغضب ، كإرادة العقاب والإرادة لا تناسب الغضب في حقيقة ذاته ، ولكن في صفة قمارتها وأثر من الأثر يصدر عنها وهو الإيلا م(٢٩) .

فالنزالي بذلك يحدد أنواع الوجود ومراتبه وطبيعة كل وجود ، ووفقا لهذا يتحدد الموقف من التأويل ، فيدرك الإنسان أن منه ما لا يقبل التأويل ، ومنه ما يقبل التأويل فالوجود الثابت الحقيقي لا يقبل تأويلا ، أما ما ليس له وجود حقيقي ثابت كأن يكون وجودا حسيا في حس الفرد نفسه أو في خياله ، ومنه ما يدرك العقل معناه ، ومنه ما هو تشبيه لتقريب معناه وفهمه ، فإذا عرف الإنسان تلك الأنواع استطاع أن يفرق بين ما يقبل التأويل وما لا يقبل ثم استطاع أن يحدد درجات التأويل وفقا لثين حقيقة كل نوع من الوجود ومراتبه .

وجواز التأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر ، وإذا كان التأويل درجات متعددة ، فلا يمكن العدول عن درجة الى ما دونها الا بضرورة البرهان ، فالظاهر الأول هو الوجود الذاتي فانه اذا ثبت تضمن الجمع ، فان تعذر فالوجود الحسى فانه ان ثبت تضمن ما بعده ، فان تعذر فالوجود الخيالى أو العقلى وان تعذر فالوجود الشبهى المجازى(٣٠) .

ولعل هذا يشير الى صعوبة الاتفاق على المواضع التى تؤول والمواضع التى لا تؤول ، لذا كان الاختلاف فى ذلك كثيرا ، فالأشاعرة قد أولوا كثيرا من الظواهر الا أنهم كانوا أقل من المعتزلة توغلا فى التأويلات الا أنه لا يمكن أن يؤخذ الشرع كله على ظاهره ، ولقد أشار النزالي الى أن الامام أحمد بن حنبل وهو أشد الناس تمسكا بالظاهر قد أول ثلاث أحاديث(٣١) .

ويمكن القول بأن التأويل عند الأشاعرة لا يتناول أصول العقائد ، فيذكر النزالي أن الأصول الایمانية ثلاثة هي الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر وان تأويلها كذب محض(٣٢) .

وأیضا يذكر أن هناك مواضع لا وجه للتأويل فيها أصلا ، مثل الحروف المذكورة فى أول السور(٣٣) .

(٢٩) النزالي - فيصل التفرقة ١٢٩ - ١٣٥

(٣٠) النزالي - فيصل التفرقة ١٣٨

(٣١) النزالي - فيصل التفرقة ١٣٧

(٣٢) النزالي - فيصل التفرقة ١٤٤ - ١٤٥

(٣٣) النزالي - قانون التأويل ١٠

ابن رشد :

يتفق ابن رشد مع الأشاعرة في أنه لا يجوز تأويل مبادئ الشريعة وأنه يجوز تأويل ما بعد المبادئ ، لكن تأويل ذلك عنده قاصر على أهل البرهان ، ويسرى أن تأويل المبادئ كفسر^(٣٤) .

وبوضح ابن رشد المعاني الموجودة في الشريعة مينا ما يقبل التأويل منها وما لا يقبل التأويل ، فيذكر أن المعاني الموجودة في الشرع تنقسم الى قسمين رئيسين :

الأول : صنف غير منقسم وهو الذي يكون المعنى الذي صرح به هو عين المعنى الموجود بنفسه ، هذا القسم تأويله خطأ ، ويمكن القول أن هذا القسم يشبه الوجود الذاتي الذي ذكره النزالي من قبل .

الثاني : أما القسم الثاني فهو الذي ينقسم ، لأن المعنى الذي صرح به ليس هو المعنى الموجود ، وإنما أخذ يدل على جهة التمثيل ، وهذا القسم ينقسم الى أربعة أقسام هي :

١ - أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده الا بمقاييس بعيدة مركبة ، تنعام في زمان طويل ، وصنائع جمّة ، وليس يمكن أن تقبلها الا الفطر الفائقة ، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال ولماذا هو مثال ، هذا القسم تأويله خاص بأهل البرهان الراسخين في العلم ، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين في العلم .

٢ - الثاني مقابل الأول ، يعلم بعلم قريب منه الامران جميعا ، أى ما صرح به أنه مثال ولماذا هو مثال ، هذا القسم تأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب .

٣ - والثالث أن يكون يعلم بعلم قريب انه مثال لشيء ، ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد ، وهذا القسم لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على افهام الجمهور ، وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس اليه ، مثل قوله عليه السلام « الحجر الأسود يعين الله في الأرض » فهذا يعلم بعلم قريب أنه مثال ، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال والواجب أن لا يتأوله الا خواص العلماء ، وأن يقال للذين شعروا بأنه مثال ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال ، اما انه من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون ، واما أن ينقل التمثيل فيه لهم الى ما هو أقرب من معارفهم انه مثال ، وذلك لازالة الشبهة التي تقع في النفس من ذلك .

٤ - عكس الثالث أنه يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال ، وهذا القسم في تأويله نظر عند الذين يدركون أنه لماذا هو مثال ، ولا يدركون أنه مثال الا يشبهه وأمر مقنع ، اذ ليستوا من العلماء الراسخين في العلم .

ويرى ابن رشد أن يحتمل أن لا تأمل هذه الأمور ، وهو الأولى والا حفظ للشرع ، ويحتمل أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذى بين ذلك الشيء وذلك المثل به ، الا أن هذين الصنفين متى أصبح فيهما التأويل تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة وربما فشت فأنكرها الجمهور (٣٥) .

وهكذا يوضح ابن رشد المعانى المتعددة الموجودة في الشريعة . وأن فيها ما يجوز تأويله وما لا يجوز ، وهى تتوقف على حال المؤول ومكانته من معرفة البرهان ، وأنه وقفا لتقسيم معانى الشريعة يكون لكل صنف من الناس ما يلائمه ، وهو يستعين بما سبق أن ذكره الغزالي من تقسيم مراتب الوجود للشيء الواحد الى خمسة مراتب وهى الذاتى والحسي والخيالى والمقلى والشبهى ، فاذا وقعت المسألة ننظر أى هذه الوجودات الأربع هى أفنع عند المصنف الذى استحاله عندهم أن يكون الذى عنى به هو الوجود الذاتى ، أعنى الذى هو خارج ، فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلب على ظنهم امكان وجوده (٣٦) .

ويبدو من هذا أن التأويل أمر نسبى ، يختلف من فرد لآخر ، وبذا يختلف ما يجوز تأويله وما لا يجوز تبعاً لذلك ، فقد يجوز تأويل ظاهر معين في حق فرد ولا يجوز تأويل نفس الظاهرة في حق فرد آخر ، وذلك تبعاً لمكانة الفرد من معرفة البرهان .

— واذا كان ابن رشد يحدد ما يجوز تأويله وما لا يجوز اعتماداً على طبيعة معانى الشريعة وانقسامها ، فانه من جهة أخرى يحدد ذلك وفقاً لطرق التصور والتصديق التى احتوتها الشريعة ، التى قصدت بها العلم الحق والعمل الحق ، وهذه الطرق تشمل أربعة أصناف هى :

الصنف الأول : أن تكون مع أنها مشتركة خاصة في الأمرين جميعاً ، أعنى أن تكون في التصور والتصديق يقينية ، مع أنها خطائية أو جدلية ، وهذه المقاييس هى المقاييس التى عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة أو مظنونة أن تكون يقينية ، وعرض لتأنيدها ان أخذت أنفسها دون مثالها ، وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل ، والجاحد له أو المتأول كافر ويبدو

(٣٥) ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة ١٣٩ - ١٤١

(٣٦) ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة ١٤٠

أن هذا النوع يشمل مبادئ الشريعة التي ذكر ابن رشد من قبل أنه لا يجوز تأويلها وأن تأويلها كفر .

الصف الثاني : أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مظنونة يقينية ، وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد إنتاجها ، وهذا يتطرق إليه التأويل أعني لتأويله .

الصف الثالث : عكس هذا وهو أن تكون النتائج هي الأمور التي قصد إنتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية ، وهذا أيضا لا يتطرق التأويل إلى تأويله ، وقد يتطرق إلى مقدماته .

الصف الرابع : أن تكون مقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية ، وتكون نتائج مثالات لما قصد إنتاجه ، وهذه فرض الخواص فيها التأويل ، وفرض الجمهور أقرارها على ظاهرها (٣٧) .

ويتضح من هذا أن التأويل لا يتطرق إلى ما هو يقيني ، فالمقدمات يقينية لا يتطرق إليها التأويل ، وكذلك النتائج التي قصد لئلاها ، أما إذا كانت النتائج مثالات وليست مقصورة في ذاتها ، فانه يتطرق إليها التأويل ، وكذلك المقدمات المشهورة والمظنونة والتي ليست يقينية يتطرق إليها التأويل .

وخلاصة القول أن ابن رشد يرى أن كل ما يتطرق إليه التأويل لا يدرك إلا بالبرهان وفرض الخواص فيه هو ذلك التأويل ، وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في الوجهين أعني في التصور والتصديق ، إذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك (٣٨) .

ولكن هل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمع المسلمون على أخذه على ظاهره وعدم تأويله ؟

يجيب ابن رشد عن ذلك بأنه لو ثبت الإجماع بطريق يقيني فلا يصح التأويل ، وإن كان الإجماع ظاهريا فقد يصح ، وعلى هذا فهو يرى أن المقياس هو اليقين ، فلو ثبت اليقين عن طريق الإجماع أخذ ما أجمع عليه على ظاهره .

لكن ابن رشد يرى صعوبة حدوث الإجماع في الأمور النظرية بطريق يقيني كما في الأمور العملية ، وذلك « أنه ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصرنا إلا بأن يكون ذلك

(٣٧) ابن رشد فصل المقال ٣١ - ٣٢

(٣٨) ابن رشد - فصل المقال ٣٢ - ٣٣

الصر عندنا معصور أو أن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك الصر معلومين عندنا ، أغنى معلوما أشخاصهم ويبلغ عددهم ، وأن ينقل اليانفي المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ، ويكون - مع هذا كله - قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن ، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد ، وأن الناس طريقهم واحد في الشريعة ،^(٣٩) - وتلك شروط يتعذر توافرها ان لم يكن من المستحيل وجودها ، لذا فان الاجماع يفقد شرط اليقين لتعذر حصول الاجماع ذاته .

ويبدو من عرض موقف الأشاعرة وابن رشد صعوبة تحديد ما يجوز تأويله وما لا يجوز ، وهذا يجعل التأويل ليس أمرا سهلا ميسورا ولا متاحا للجميع ، بل لا يستطيع أن يقوم به الا صنف مؤهل من الناس ، وعلى كل فسوف تتناول ذلك فيما يلي .

ثانيا - من يقوم بالتأويل :

في هذا البحث نشير الى موقف كل من الأشاعرة وابن رشد ، فيمن له حق التأويل ، وذلك لان التأويل ليس أمرا سهلا ميسورا لكل الناس .

الأشاعرة :

يشير الغزالي الى أن الذي يقوم بالتأويل لا بد أن يكون حاذقا ماهرا في علوم اللغة عارفا بأصولها ، ثم بعادة العرب في استعمال استعاراتها ومجازها ومنهاجها في ضروب الأمثال^(٤٠) .

وفي اشارة الغزالي الى أن جواز التأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر ، يفهم منها أن التأويل ليس أمرا متاحا للجميع ، لان تحصيل البرهان ليس ميسورا للجميع .

ولقد صرح أيضا أنه يحرم على العاصي التأويل ، لأنه يشبه خوض البحر المغرق ممن لا يحسن السباحة ولا شك في تحريم ذلك ، وبحر معرفة الله أبعد غورا وأكثر معاطب ومهالك من بحر الماء ، لان هلاك هذا البحر لا حياة بعده ، وهلاك بحر الدنيا لا يزيل الا الحياة الفانية وذلك يزيل الحياة الابدية ، فستان بين الخطيرين^(٤١) .

(٣٩) ابن رشد - فصل المقال ٢١

(٤٠) الغزالي - فيصل التفرقة ١٤٧

(٤١) الغزالي - الجوامع العوام ٧٣

ونراه يوصى من يقوم بالتأويل بأن لا يطمع في تأويل أمور ليس من الممكن معرفتها كالعروف الموجودة في أول السور ، وأن لا يكذب برهان العقل ، وأن يكف عن تعيين التأويل عند تناقض الاحتمالات^(٤٢) .

ومن هذا يتضح أن التأويل ليس متاحا للكل ، وأنه لابد لمن يقوم به أن يكون ذو ثقافة خاصة ودربة عقلية عالما بالطرق العقلية واللغة واستخداماتها .

ابن رشد :

وبالنسبة لابن رشد نجد لديه اهتماما كبيرا في تحديد من يقوم بالتأويل ، ادراكا منه لخطورة التأويل ، ولكثره تأويلات المتكلمين ، لذا يحدد موقفه بناء على تصنيفه لمواقف الناس من التأويل والتمييز بين تلك المواقف ونعرض لذلك فيما يلي :

يصنف ابن رشد مواقف الناس من التأويل الى ثلاثة مواقف هي :

الأول : صنف ليس من أهل التأويل ، وهم الخطايون ، وهم الجمهور .

الثاني : صنف من أهل التأويل الجدلي بالطبع فقط ، أو بالطبع والمادة .

الثالث : أهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعنى صناعة الحكمة^(٤٣) .

ويميز ابن رشد بين التأويل الجدلي والتأويل البرهاني ، وذلك على أساس طبيعة المقدمات التي يتكون كل منهما ، فالقياس الجدلي يقوم على مقدمات مشهورة أو مظنونة سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد ، وصناعة الجدل تبطل الآراء بالتأويل مشهورة ، لا يؤمن أن ينطوى فيها كذب ، وبالجمل من غلب عليه الجدل ، كثيرا ما يؤديه ذلك الى اعتقاد أمور خارجة جدا وبعيدة عن طبيعة الشيء ، والعلة في ذلك أن طلب الانسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود أو غير مطابق يقضيه الى اعتقادات كاذبة ومخترعة^(٤٤) .

(٤٢) الغزالي - قانون التأويل ١٢/١١

(٤٣) ابن رشد - فصل المقال ٣٣

(٤٤) د. عاطف العراقي - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ٣٠٢ وأيضا تلخيص كتاب الجدل وتلخيص ما بعد الطبيعة ، وتلخيص السفسطة لابن رشد .

وعلى هذا فأهل الجدل غير مؤهلين للقيام بالتأويل لأن منهجهم قاصر عن بلوغ مرتبة اليقين ، ولقد عاب ابن رشد طريقة التأويل عند المتكلمين خاصة الأشاعرة ، حيث أن طرقهم التي سلكوها في اثبات تأويلاتهم ، ليست ملائمة للجمهور أو الخواص ، فهي لا تلائم الجمهور لكونها غامضة ومعقدة ، ولا تلائم الخواص لأنها تفقد شرط البرهان ، بل إن كثيرا من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها سوفسطائية ، فهي تتجعد كثيرا من الضروريات مثل تبوت الأعراض ، وتأثير الأشياء بعضها في بعض ، وجود الأسباب الضرورية للمسيات ، والصور الجوهرية والوسائط (٤٥) .

أما التأويل البرهاني فهو يقوم على الأدلة البرهانية ، وهذه الأدلة تبدأ من المبادئ الأولية للعقل وهي واضحة بقاتها ، ويستنتج منها - بسلسلة من القياسات الدقيقة المرتبطة ببعضها بعض ارتباطا وثيقا - نتائج تشترك في الوضوح والبساطة ، وفي يقين المقدمات (٤٦) .

والقياس البرهاني هو قياس يقيني وهو يفيد علم الشيء على ما هو عليه ، وهو الموصن إلى العلم الحقيقي (٤٧) .

وعلى هذا فالتأويل قاصر على أهل البرهان الراسخون في العلم ، والذين يوصل منهجهم إلى الحقيقة ، أما الجمهور فإنه ليس أهلا للتأويل لقصور ادراكه ، وكذلك أهل الجدل الذين يعلون مرتبة الجمهور لكنهم لا يصلون إلى مرتبة العلماء ومنهجهم قاصر عن الوصول إلى الحقيقة ولقد تعقب ابن رشد تأويلات الأشعرية مينا خطأ تلك التأويلات والأساس الذي قامت عليه وهو المنهج الجدلي .

وواضح من هذا اهتمام ابن رشد بمن يقوم بالتأويل وقصره على أهل البرهان واستبعاد الجمهور والمتكلمين من التأويل .

ثالثا - من يصرح لهم بالتأويل :

يختلف الناس في استمداداتهم العقلية ، ولما كان التأويل يعنى استخدام العقل في فهم المراد من ألفاظ الشرع ، فهل يصرح لكل الناس بالتأويل ؟ نعرض لموقف الأشاعرة وابن رشد في ذلك :

(٤٥) ابن رشد فصل المقال .

(٤٦) د. عاطف العراقي الخزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ٣٠١

(٤٧) ابن رشد تلخيص البرهان ٣٨ - تلخيص السفسطة ٦١

الأشاعرة :

يجد الغزالي يصنف الناس الى ثلاثة اصناف هم العوام وهم أهل السلامة ، والبسنة وهم أهل الجنة ، والخواص وهم أهل الذكاء والبصيرة ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجيدل .

فأما العوام وإليه ، فهؤلاء ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ، وإن كانت لهم فطنة فطرية فليس لهم داعية الطلب ، بل شغلهم الصناعات والحرف وليس فيهم داعية الجدل ، فهؤلاء لا يختلفون ، ولكنهم يتخبرون بين الأئمة المختلفين (٤٨) .

والعامي لا تناسبه طريقة المتكلمين في إثبات الخالق وصفاته ، وهي تقوم على أن الأعراض حادثه وأن الجواهر لا تخلو عن الأعراض الحادثه فهي حادثه ثم الحادث يفترق الى محدث فان تلك التسميات والمقدمات وإثباتها تشوش قلوب العوام (٤٩) .

وليس للعامي الخوض في الاختلافات وعليه أن يقتصد في الاصول بما في القرآن ، وإن تشابه عليه شيء فعليه أن يسلم به ، ويرى الغزالي أنه يجب على العامي سبعة أمور : التقديس : وهو تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها ، التصديق : الإيمان بأن ما قاله الرسول عليه السلام حق ، الاعتراف بالعجز : أن يقر بأن معرفه مراده ليست على قدر طاقته ، السكوت : لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ، وأن سؤاله بدعة والخوض فيه مخاطره يدينه ، الامساك : أن لا يتصرف في تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى ، الكف : أن يكف باطنه عن البحث والتفكر فيه ، التسليم لأهله : أن لا يعتقد أن ذلك ان خفى عليه لجزءه فقد خفى على الرسول أو الأنبياء أو الصديقين أو الأولياء (٥٠) .

أما الخواص فهم قوم توافرت فيهم بالفطرة والغريزة القريحة النافذة والفتنة القوية وباطنهم يخلو من التقليد والتعصب لمذهب (٥١) .

وهؤلاء يعتقد كل واحد في نفسه مما انكشف له من النظريات ويجعله سرا بينه وبين الله لا يطلع عليه غير الله ، ولا يذكره الا مع من هو شريكه في الاطلاع على ما اطلع ، أو يبلغ رتبة يقبل الاطلاع ويفهمه (٥٢) .

(٤٨) الغزالي - الفسطاط المستقيم ٦١ وما بعدها .

(٤٩) الغزالي - الجام العوام عن علم الكلام ٨٦ - ٨٧ .

(٥٠) الغزالي - الجام والعوام ٦١ وما بعدها .

(٥١) الغزالي - الفسطاط المستقيم ٦٢ .

(٥٢) الغزالي - ميزان العمل ١٧٢ .

لكن يتولد بينهم أهل الجدل وهم طائفة من العوام لكن فطرهم نائصة ويغلب عليهم التعصب والتقليد^(٥٣) .

ولقد أشار الغزالي في موضع آخر في حديثه عن اختلاف الناس في المذهب ، فهم يتعصبون في مناظراتهم ، ويقلدون نمط الآباء والأجداد ومذهب المعلم وأهل البلد الذي نشأوا فيه وهذا يختلف باختلاف البلاد والعلمين^(٥٤) .

وهؤلاء يجب دعوتهم بالتلطف الى الحق ، وأعنى بالتلطف أن لا أتعصب عليهم ولا أعنفهم لكن أرفق وأجادل بالتي هي أحسن^(٥٥) .

وعلى هذا فالغزالي يرى أن يخاطب الناس على قدر عقولهم ، ووفقا لما يحتمله كل واحد منهم ، فلا يصرح بشيء من التأويلات لمن لم يكن لديه استعداد لقبولها ، ونجدد يؤكد هذا المعنى في حديثه عن اختلاف الناس في المذهب ، بأن المذهب يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله ، فلو كان المسترشد رجل بليد وجاف الطبع ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته في مكان وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ولا متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه ، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ويكذب به ، فينبغي أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ويفرح بها ويشيهم ويدخلهم الجنة عرضا^(٥٦) .

والى هذا المعنى ذهب الرازي حيث ذكر أن من سمع من العوام في أول الأمر اثبات موجود ليس بجسم ولا متميز ولا مشار اليه ظن أن هذا عدم محض ، فوقع في التعطيل ، كان الأصلح أن يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب مما تخيلوه وتوهموه ويكون مخلوقا بالحق الصريح^(٥٧) .

ولكن لم يكن كل الأشاعرة ملتزمين بذلك ، فلقد ذكر ابن رشد أن فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الله بالطرق التي وضعوها لمعرفة في كتبهم^(٥٨) . وهذه الطرق تضمن تأويلاتهم .

(٥٣) الغزالي - القسطاس المستقيم ٦٧

(٥٤) الغزالي - ميزان العمل ١٧

(٥٥) الغزالي - القسطاس المستقيم ٦٧

(٥٦) الغزالي - ميزان العمل ١٧٢ - فيصل التفرقة ١٤٥

(٥٧) الرازي - أساس التقديس ١٩٢

(٥٨) ابن رشد - فصل المقال ٣٦

والواقع أن الأشاعرة قد اختلفوا بإزاء صحة إيمان المقلد الذي لا يمكن دليلاً عقلياً على صحة إيمانه ، فلقد ذكر البغدادي أنهم يقولون أن المؤمن تقليداً ، ولا يأمن من ورود الشبه على إيمانه مما يفسده فهو غير مؤمن ، وإن اعتقد الحق ولم يعرف دليله واعتقد أنه ليس في الشبه ما يفسد اعتقاده اختلفوا فيه فمنهم من قال مؤمن باعتقاده عاص بتركه النظر ومنهم من قال المقلد باعتقاده للحق خرج باعتقاده عن الكفر ، لكنه لا يستحق اسم المؤمن^(٥٩) .

وعلى كل فإن الأشاعرة يرون ضرورة النظر العقلي وأن المؤمن المقلد التارك للنظر العقلي يكون كافراً في رأى بعضهم أو عاصياً في رأى الآخرين ، وذلك يعني اذاعة التأويل ، حيث أن الأدلة العقلية تتضمنه ، وبذا يصبح التأويل مباحاً لاطلاع كل الناس عليه ، بل ضرورة اطلاعهم عليه ليصح إيمانهم .

ابن رشد :

يحدد ابن رشد الأسس التي يجب اتباعها في اذاعة التأويل أو عدم اذاعته ، وضرر اذاعته بين فئات معينة من الناس ، وذلك بناء على طرق المعرفة الثلاثة التي يقع بها التصديق ولكل طريق أهل الذين يحصل لهم التصديق عن الطريق الملائم لهم ، وهي الطرق الخطابية والجسدية والبرهانية ، فإن كان من أهل البرهان فإنه يحصل له التصديق عن طريق البرهان وإن كان من أهل الجدل فيحصل له التصديق عن طريقه الجدل ، وإن كان من الخطابين وهم الجمهور الأعم فيحصل لهم التصديق عن طريق الموعظة الحسنة^(٦٠) .

والشريع قد احتوى على الأدلة المشتركة للجميع ، وهي الخطابية والجسدية ، والأشياء التي لا تعلم إلا بالبرهان لحقائقها ، فقد تلطف فيها الشرع بمساده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان ، أما من قبل فطرهم أو من قبل عدمهم أسباب التعلم ، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال ، وهذا هو الظاهر ، ويجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له كفر ، وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة ، ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ، ولذلك قال عليه السلام في السوداء إذ أخبرته أن الله في السماء أعتقها أنها مؤمنة ، إذ كانت ليست من أهل البرهان^(٦١) .

(٥٩) البغدادي - أصول الدين ٢٥٤ - ٢٥٥

(٦٠) ابن رشد فصل المقال ٢٧ ، ٢٨

(٦١) ابن رشد فصل المقال ٢٧ ، ٢٨

ويصل ابن رشد عدم التصريح بالتأويل لهذا الصنف من الناس وهم الجمهور الأعم بأنهم لا يقع لهم التصديق إلا من قبل التخييل ، أعني أنه لا يصدقون بشيء إلا من جهة ما يتخيلونه ، ويصر وقوع التصديق لهم بوجود ليس منسوبا إلى شيء متخييل ، ويقسم ابن رشد إلى الجمهور فريق المتكلمين لأنهم ليسوا من أهل البرهان^(٦٢) .

ولقد نقد ابن رشد الذين يمنعون أهل البرهان من التأويل ، أو الذين يقومون بالتأويل وليسوا من أهله ، ويذيعون تلك التأويلات الفاسدة ويتبنونها في كتب ، ومن الواجب على أئمة المسلمين أن يصدوا لذلك ، فيمتنعوا التأويل لغير أهله ، ويقصروه على أهل البرهان لأنهم أهل له ، ويرى أنه من الظلم أن يصد أهل البرهان عن كتب التأويل لأن في ذلك ظلم لأفضل الناس وأفضل أصناف الموجودات^(٦٣) .

وعلى هذا فأهل البرهان هم الذين يصرح لهم بالتأويل ، أما الخطيئون والجدليون لا يصرح لهم بالتأويلات خاصة البرهانية ، وذلك لبعدها عن المبادئ المشتركة .

ويرى ابن رشد أن إذاعة التأويل لغير أهله تؤدي إلى ضرر عظيم ، إذ تقضي بالصرح له والمصرح إلى الكفر ، لأن المقصود هو إبطال الظاهر وإثبات المؤول ، فإذا أطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أذاه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة .
فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح لها للجمهور ولا تكتب في الكتب الخطئية أو الجدلية^(٦٤) .

ويشبه ابن رشد من يصرح للجمهور بالتأويل بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثيرة من الحيوانات التي تلك الأضياء سميوم لها ، فإن السموم إنما هي أمور مضافة فانه قد يكون سمافى حق حيوان ، لكنه غذاء فى حق حيوان آخر ، أعنى أنه قد يكون رأى هو سم فى حق نوع من الناس ، وغذاء فى حق نوع آخر . فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من الناس بمنزلة من جعل الأشياء كلها غذاء لجميع الناس .

ومن منع النظر مستأمله بمنزلة من جعل الأغذية كلها سميما للناس . . . ومن منع السم من هو فى حقه غذاء حتى مات واجب عليه القود أيضا^(٦٥) .

(٦٢) ابن رشد فصل المقال ٢٨

(٦٣) ابن رشد فصل المقال ٣٠

(٦٤) ابن رشد - فصل المقال ٣٣

(٦٥) ابن رشد تهافت التهافت ٥٥٢

وأيضاً يرى ان تثبت التأويلات في الكتب البرهانية فقط ، لأنه لا يطلع عليها الا أصحاب الفطر الفاتقة ، فقوله تعالى « أو لم يروا أننا خلقنا لهم مما عملت أيدينا انعاماً فهم لها مالكون » ، وقوله تعالى « خلقت يدي » فهذه مسألة خاصة بالعلماء الراسخين ، الذين أطلعهم الله على الحقائق ، ولذلك لا يجب أن تثبت الا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني ، وهي التي من شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم أخرى ، يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني ، لأنها خاصة بأصحاب الفطر الفاتقة ، ووجود هذه الفطرة قليل بين الناس (٦٦) .

ويبدو من هذا حرص ابن رشد على عدم اذاعة التأويل لغير أهله ، حيث أن في ذلك ضرر عظيم يؤدي الى ابطال الشريعة عند أولئك الذين لديهم استعداد عقلي لقبوله وفهمه بينما توسع الأشاعرة في التأويل واثبتوه في كتبهم ومطالبتهم بضرورة النظر للمؤمن العادي المتولد حتى يصح ايمانه ، وقد نقد ابن رشد ذلك الموقف مبينا ضرره على العامة فضلا عن فقد تأويلاتهم صفة اليقين والبرهان .

حكم المخطيء في التأويل :

ان طبيعة التأويل تعني الاحتمال لا القطع ، وهذا يؤدي الى أن المعنى لا ينحصر بمفهومه انحصارا تاما في معنى واحد يتفق عليه الجميع ، لذا كانت طبيعة التأويل تحتمل الاختلاف ان لم تكن مؤدية اليه ، لكن هل يعني الاختلاف أن يكفر كل أصحاب رأي مخالفه ؟ وسوف تعرض لموقف الأشاعرة وابن رشد في ذلك :

الأشاعرة :

يمكن القول بأن الأشاعرة لم يتسامحوا مع مخالفيهم من الفرق الكلامية خاصة المعتزلة لتأويلاتهم ، وشن عليهم الأشعرى حملة في مؤلفه الابانة ، واتهمهم البغدادى بأنهم من فرق الضلال الزائنين عن الحق (٦٧) .

ونجد الغزالي يحدد المواضع التي يكفر فيها المخطيء في التأويل ، فيذكر أن المخطيء في التأويل لا يكفر اذا كان تأويله يتناول دواعي الشريعة : أما اذا كان يتناول أصول الشريعة فيكفر (٦٨) .

(٦٦) ابن رشد تهافت التهافت ٥٥١

(٦٧) انظر على سبيل المثال الابانة للأشعرى في مواضع متفرقة - والبغدادى الفرق بين الفرق ١١٤ وما بعدها .

(٦٨) الغزالي - فيصل التفرقة ١٣٩ - ١٤٠

الا أنه لم يقصر اصول العقيدة في ثلاثة اصول كما ذكرها ، وهي الايمان بالله وبرسوله واليوم الآخر ، بل اضاف اليها متعلقات هذه الاصول كمسالة حشر الاجساد وعلم الله بتفاصيل الامور ، وحدوث العالم ، ومن ثم اتسعت دائرة الاصول عنده ، وادى ذلك الى التحم على مخالفه في مثل هذه الامور بال كفر ، فكفر الفلاسفة بمخالفتهم رأيه في هذه المسائل الثلاث (١٠) .

وبينما تشدد حملة الغزالي على الفلاسفة ، تخف حدتها ان لم تدعم بخصوص تأويلات بعض الصوفية ، فلا يتهمهم بالتفسير ، كتأويلهم رؤية ابراهيم عليه السلام للكواكب والشمس والقمر بأنها جواهر ملكية ونورانياتها عقلية ذات حسية ولها درجات في الكمال (١١) .

وعلى كل فلقد تشدد الاشاعرة ضد خصومهم في التأويلات ، وهذا موقف يجانبه الصواب ، وينم عن البعد عن العقل ، والوانع ان طبيعة التأويل تتضمن المخالفة في الرأي ، وذلك لا يوجب التفسير والاتهام بالضلال وانبعث عن الحق ، خاصة أن التأويل لا يتطرق الى اصول العقيدة .

ابن رشد :

وعلى العكس من موقف الاشاعرة نرى ابن رشد اكثر تسامحا ، ويقف وراء هذا التسامح ثقافته العقلية وحسن فهمه لطبيعة التأويل .

يصنف ابن رشد الخطأ الذي يقع في الشريعة الى نوعين :

الأول : يختص فيمن يقوم بالتأويل ، فأهل التأويل لو وقعوا في الخطأ لشبهة عرضت لهم فهم معذرون ، واعتمد في ذلك على قول النبي عليه السلام واذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران ، وان أخطأ فله اجر ، وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا ، وليس كذا ، وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل ، وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع ، أما الذين ليس لهم حق التأويل وهم غير العلماء فلا عذر لهم ، وعلى هذا فهذا النوع من الخطأ يعذر فيه أهل النظر ولا يعذرفيه عن ليس من أهل النظر .

الثاني : فهو خطأ لا يعذر فيه أحد من الناس ، فان وقع الخطأ في مبادئ الشريعة فهو كفر ، وان وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة (١٢) .

(٦٩) الغزالي - فيصل التفرقة ١٤٢

(٧٠) الغزالي - فيصل التفرقة ١٤٠

(٧١) ابن رشد فصل المقال ٢٥ ، ٢٦

وابن رشد بذلك يدافع عن موقف الفلاسفة ضد اتهام الغزالي لهم بالكفر لقولهم
بقدم العالم ونفى حشر الأجساد ونفى علم الله بالجزئيات ، فهذه الأمور ليست من مبادئ
الشريعة ، وتحتمل الاختلاف والتأويل ، وليست كما فهمها الغزالي عن الفلاسفة ، وإن الاختلاف
فيها لا يوجب التكفير ، فمثلاً أصل المعاد ووجوده لا يحتمل التأويل والجاحد له كافر ، أما صفة
المعاد فهي تحتمل التأويل والاختلاف .

على أن ابن رشد كما سبق القول قد اتهم من يقضى بالتأويل لغير أهله بالكفر ولكن
هذا الاتهام إنما يعكس حرصه على قصر التأويل على أهله ، وأنه قد ضاق ذرعاً بتأويلات
التكلمين وافتسائهم تلك التأويلات بين عامة الناس ، وفضلاً عن ذلك فهم ليسوا أهلاً للتأويل
وهؤلاء لا عذر لهم في الخطأ في التأويل ، فهو كفر إن تناول الأصول ، وبدعة إذا تناول
القروع .

تطبيقات التأويل :

في هذا البحث نشير بإيجاز إلى بعض نماذج قليلة ننتين مسلك الأشاعرة وابن رشد
في تطبيق التأويل - ولن نخوض في تفاصيل إنما يكفي مجرد إعطاء مثال لذلك أو أكثر
يوضح الملامح العامة فقط .

١ - التنزيه :

يتصل موضوع تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوقين والتقص بالتأويل اتصالاً قوياً ، حيث
أن هناك بعض الآيات المتشابهة قد يوحى ظاهرها بإضافة صفات المخلوقين لله تعالى ، مما يؤدي
إلى تأويلها ، ونعرض لموقف الأشاعرة وابن رشد .

الأشاعرة :

نجد الأشعرى بخصوص تلك الآيات التي قد يوحى ظاهرها بانتشيه ، ثبت ما ورد في
الظاهر دون أن يحدد كيفيته ، فعلى سبيل المثال ، ثبت الوجه واليدين دون تحديد
كيفيةهما ، فيقول « فمن سألنا فقال إن لله سبحانه وجهاً ؟ » فيل له نقول ذلك خلافاً
لما قاله المتدعون ، وقد دل على ذلك قوله تعالى « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام »
٥٥/٢٧ - ولو سألنا أقولون إن لله يدين ؟ قيل نقول ذلك بلا كيف - وقد دل عليه

قوله تعالى « يد الله فوق أيديهم » ٤٨/١٠ - وأورد كثير من الآيات والأحاديث التي تثبت اليد ونفى أن تكون اليد تعنى القدرة أو النعمة ، وغير ذلك من تأويلات المعتزلة لليد المضافة الى الله سبحانه (٧٢) .

وكذلك موقفه من الاستواء واثباته بدون أن يعنى الاستقرار فيقول « ما تقولون في الاستواء » ؟ قيل له نقول ان الله عز وجل يستوى على عرشه استواء يليق به عن غير طول واستقرار ، كما قال « الرحمن على العرش استوى » ٢٠/٥ (٧٤) .

لكن من بعد الأشعرى أفسح اتباعه مجالاً للتأويل ، وسوف نشير بإيجاز الى أمثلة لذلك ، فلقد ذهب الجوينى الى حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود (٧٥) .

ويذهب الرازى الى نفي القول بأنه الله سبحانه مستقر على العرش ، وذلك لأنه لو كان سبحانه مستقر على العرش لاحتاج اليه ، وذلك نقص حقه تعالى ، والله قد تنزه عن النقص (٧٦) .

ويذهب الأشاعرة الى نفي الحالات الانفعالية عن الله تعالى ، كالغضب والرضا والحب والبغض ، ويؤولون ما ورد في ذلك ، ويقولون الباقلانى ان معنى وصفه تعالى بذلك ارادته اثابة من رضى عنه وأحبه وتولاه ، وعقوبة من غضب عليه وأبغضه وعاداه (٧٧) .

وهكذا يحاول الأشاعرة نفي ما يوحى بالتشبيه والنقص عن الله تعالى ، بتأويل ما ورد في ذلك ، وكذلك لا يمكن أن يعد الأشعرى مشبها تلك الصفات وعدم تأويلها ، لأنه كان يقول بعدم تحديد كيفياتها .

ابن رشد :

أما بالنسبة الى ابن رشد فهو يحاول أن يلتزم بطريقة الشرع فى اثبات التنزيه ، خاصة فى حق الجمهور ، والأصل فى الآيات الواردة فى ذلك هى قوله تعالى « ليس كمثله شئ » وهو السميع البصير ، الشورى ١٦ - ويجب أن ترد إليها كل الآيات المتشابهة الخاصة بالصفات .

-
- (٧٣) الأشعرى - الا يانه ١٢٤
 - (٧٤) الأشعرى - الا يانه ١٠٥
 - (٧٥) الجوينى الارشاد ١٥٥
 - (٧٦) الرازى - أساس التقديس ٢٩
 - (٧٧) الباقلانى - التمهيد ٣٩ - ٤٠

والتزیه یعنی نفی مماثلة الخالق بالخلق ، ويرى ابن رشد أن التمايز بينهما أمر مفروض في الطبع ويوجب العقل ، ويلزم من ذلك نفی مماثلة صفات الخالق بالخلق ، وأن تكون صفات المخلوق إما متفیه عن الخالق ، وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي عليها في المخلوق (٧٨) •

وبين ما يفهم من نفی المماثلة بين الخالق والمخلوق ، فيذكر أنه يفهم من ذلك شيان : أحدهما : أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق ، والثاني أن تنفی عن الخالق صفات النقص التي توجد في المخلوق ، وعلى هذا فلا يمكن وصف الله تعالى بصفات النقص التي في المخلوق كاللوت والنوم والفلة والخطأ والنسيان وغير ذلك من النقائص التي تلحق بالمخلوق •

ويدل ابن رشد على صحة ذلك ، بالاتساق والنظام والأحكام الذي عليه العالم ، فالموجودات محفوظة لا يتخللها احتلال ولا فساد ، ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو ، لاختلفت الموجودات ، وقد نبه الله تعالى في غير آية عن الكتاب العزيز ، فقال تعالى « ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا ان أمكهما من أحد من بعده » (٧٩) •

وابن رشد يلتزم بالطرق الشرعية في اثبات التزیه ونفی التشبيه ، والتي رأى فيها أنها قد جمعت بين وصفين : أحدهما أن تكون يقينية ، والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة ، أعني قليلة المقدمات ، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى (٨٠) •

وهذه الطرق الشرعية تقوم على الاثبات والنفي ، أي اثبات الصفات ونفی مماثلتها ومشابقتها لصفات المخلوقين ، وهو يريد أن يقف بالجمهور على ما وقف عليه السلف من اثبات الصفات ونفی التشبيه ، وعدم التوغل في البحث في الصفات كما فعل علماء الكلام في التدقيق والتنصيل والقول بالصفات الزائدة على الذات وقدم الصفات ، وغير ذلك من التفريعات ، واقصد حذر ابن رشد من التعمق في هذه المسائل ، والتدقيق فيها ، على النحو الذي فعله المتكلمون في هذه الأمور ، وأوقف كتابه الكشف عن مناهج الأدلة لنقد طرق المتكلمين ، واثبات منهج الشرع وهو الحد الذي يجب أن يقف عنده الجمهور (٨١) •

(٧٨) ابن رشد - الكشف عن مناهج الأدلة ٧٧ - ٧٨

(٧٩) ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة ٧٧ - ٧٨

(٨٠) ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة ٧٨ - ٧٩

(٨١) انظر ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة - ود . عاطف العراقي المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد •

ويتصل موضوع التنزيه بموضوعات أخرى ، هي الجسمية والجهة والرؤية ، وسوف
نقصر كلامنا عن موضوع واحد على سبيل المثال : وهو الجسمية •

الجسمية :

هل يمكن أن يتصف الله تعالى بأنه جسم لا كسائر الأجسام ، وهل يجوز أن تطلق
صفة الجسمية في حقه سبحانه وتعالى ، ونعرض لموقف الأشاعرة وابن رشد •

الأشاعرة :

بالنسبة للأشاعرة فلقد نفوا نفيا مطلقا أن يتصف الله تعالى بالجسمية وأنه جسم وقدموا
على ذلك كثيرا من الأدلة ، وسوف نكتفي أن نورد نماذج منها •

يستدل الرازي على نفى الجسمية عن الله تعالى ، بقوله تعالى : قل هو الله أحد ، الله
الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ، الإخلاص - أما دلالاته على أنه
تعالى ليس بجسم ، فذلك لأن الجسم أقله أن يكون مركبا من جوهرين ، وذلك يناقض الوحدة
وقوله أحد مبالغة في الواحدية ، فكان قوله أحد منافيا للجسمية •

وكل متميز فهو منقسم ، وثبت أن كل منقسم فهو ليس بأحد ، فلما كان الله موصوفا
بأنه أحد ، وجب أن لا يكون متميزا أصلا •

وأيا قولته تعالى : ليس كمثله شيء ، الشورى ١٦ - وكل الأجسام متماثلة فلو كان
تعالى جسما لكان ذاته مثلا لسائر الأجسام •

ولو كان تعالى جسما لأدى ذلك الى وقوع الكثرة في ذات الله تعالى ، لأن الجسمية مشتركة
فيها بين الله وبين غيره ، وخصوصية ذاته غير مشتركة فيما بين الله تعالى وبين غيره ، وما به
المشاركة غير ما به الممايزة ، وذلك يقتضي التركيب في ذاته الخصوصية •

وأيا قولته تعالى : والله الغني وأنتم الفقراء ، دلت هذه الآية على كونه تعالى غنيا
ولو كان جسما لما كان غنيا ، لأن كل جسم مركب ، وكل مركب يحتاج الى كل واحد من
أجزائه •

وأيا قولته تعالى : لا اله الا هو الحي القيوم ، والقيوم من يكون قائما بنفسه مقوما
لغيره ، فكونه قائما بنفسه عبارة عن كونه غنيا عن كل ما سواه اليه ، وكونه مقوما لغيره عبارة عن

احتياج كل ما سواه اليه ، فلو كان جسما لكان هو مقتدر الى غيره وهو جزؤه ، ولكان غيره غنيا عنه وهو جزؤه ، فحيث لا يكون قيوما^(٨٢) .

والاشاعة بذلك ينفون الجسمية عن الله تعالى ، لأن معناها يقتضى التركيب والحاجة وذلك ينفى عنه تعالى ، ويؤول الرازي بعض الآيات ليستخلص منها نفى معاني الجسمية وما تقتضيه عنه تعالى .

ابن رشد :

يرى ابن رشد أن صفة الجسمية بالنسبة لله تعالى قد سكنت عنها الشرع ، فلم يشتها أو ينفيها ، لكنه الى الابدات أقرب .

ورأى أن ينهى عن هذا التساؤل ، وأن يجاب السائل بقوله تعالى « ليس كمثله شيء » ، الشورى ١١ - وأن النهى عن السؤال لثلاثة معان هي :

الأول : ان ادراك هذا المعنى ليس قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبةين ولا ثلاث ، وفي هذا اشارة الى صعوبة ادراك العقل لماهية الله تعالى ، وعليه أن يسلم بما جاء به الوحي دون تدقيق أو تفصيل ، لذا ينقد ابن رشد طريقة المتكلمين في اثبات أن الله ليس جسما ، وذلك لقولهم بأن كل جسم محدث ، وذلك لحدوث الأعراض ، وأن ما لا يتدرى عن الحوادث فهو حادث ، وهذه طريقة ليست برهائية ومقدماتها مشكوك فيها^(٨٣) .

بل ويحاول أن يلزم الاشاعة اثبات الجسمية لقولها بزيادة الصفات على الذات ، فيقول « وبالجمله ، فوضع القوم ذاتا وصفات زائدة على الذات ، ليس شيئا أكثر من وضعهم جسما قديما ، وأعراضا محمولة فيه ، وهم لا يشعرون ، لأنهم اذا رفعوا الكمية التي هي الجسمية ارتفع أن يكون فيه نفسه معنى محسوسا ، فلم يكن هناك لا حامل ولا محمول ، فان جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم ، لزم أن يكون عاقلا ومعقولا وذلك هو الواحد البسيط الحق »^(٨٤) .

(٨٢) الرازي - أساس التقديس ١٦ - ٢٥

(٨٣) ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة

(٨٤) ابن رشد تهاوت التهاوت ٥٧٨

وفى هذا النص اشارة الى حقيقة موقف ابن رشد وأنه لا يثبت معنى الجسمية فى حق أهل البرهان - وسوف نتحدث فيما بعد عن ذلك - وان حاول أن يشبها فى حق الجمهور وقد يتبين ذلك الاثبات فى النقطة التالية :

الثانى : ان الجمهور يرون أن الموجود هو التخيّل والمحسوس ، وأن ما ليس : بتخيّل ولا محسوس هو عدم ، فاذا قيل لهم ان ههنا موجود ليس بجسم ارتفع عنهم التخيّل فصار عندهم من قبيل المردوم •

الثالث : انه اذا صرح بنفى الجسمية عرضت فى الشرع شكوك كثيرة مما يقال فى الماد ، وصعوبة الجمع بين القول بنفى الجسمية واثبات الرؤية ، وأنه صرح بنفى الجسمية وجب انتفاء الجهة ، مع ورود القول بنزول الكتاب من السماء ، وأنه اذا صرح بنفى الجسمية عسر ما جاء فى صفة الحشر من أن البارئ يطلع على أهل الحشر ، وأنه هو الذى يتولى حسابهم ، مع أن ما جاء فى الحشر متواتر ، ويجب أن لا يصرح للجمهور بتأويل ما جاء فيه ، لأن ذلك يؤدى الى ابطال الظاهر ، وهو يدرك تأثير الظاهر فى نفوس الجمهور^(٨٥) •

الا أن الأشعرية يرون تأويل ما جاء فى هذه الأمور التى تثير الشكوك ، فعلى سبيل المثال قد أولوا ما جاء فى المجيء والنزول ، ونزهوا الله تعالى عن المجيء والنزول ، وذلك لأن كل ما يصح عليه الذهاب والمجيء فانه لا ينفك عن المحدث ، وأن كل ما يصح عليه الانتقال والمجيء من مكان الى مكان فهو محدود معناه^(٨٦) •

الا أن هذه التأويلات فى رأى ابن رشد غير برهانية ، علاوة على أنها معقدة وعسيرة على أفهام الجمهور ، والظواهر الشرعية أكثر منها اقتناعا^(٨٧) •

ويرى ابن رشد أنه مع أن الشرع لم يصرح بأنه تعالى جسم أو غير جسم ، فيجب أن يقال للجمهور أنه تعالى نور ، لأن هذا الوصف الذى وصف الله به نفسه فى كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشئ بالصفة التى هى ذاته ، فقال تعالى « الله نور السموات والأرض » ، التور ٢٤ وبهذا الوصف وصفه النبى عليه السلام فى الحديث الثابت فانه جاء أنه قيل له عليه السلام هل رأيت ربك ؟ قال « نورانى أراه » •

(٨٥) ابن رشد - الكشف عن مناهج الأدلة ٨٠ - ٨١

(٨٦) الرازى - أساس التقديس ١٠٢

(٨٧) ابن رشد - الكشف عن مناهج الأدلة ٨١

وأورد بعض الأدلة العقلية على اثبات ذلك، منها أن النور لما كان أشرف المحسوسات وجب أن يمثل به أشرف الموجودات .

وأن الله تعالى لما كان سبب الموجودات وسبب ادراكنا لها ، وكان النور مع الألوان هذه صقته ، فبالحق سمي الله تعالى نفسه نورا^(٨٨) .

الا أن الأشاعرة قد سبق لهم من قبل ابن رشد نفى أن يكون الله نورا ، فنجد الجويني يؤول قوله تعالى « الله نور السموات والأرض » النور ٢٤ — بأن معناها أن الله هادي أهل السموات والأرض ، وأن المقصود من الآية ضرب الأمثال^(٨٩) .

وأیضا نجد الرازي ينفي أن يكون الله نورا ، ويذهب عكس ما ذهب اليه ابن رشد بأن النور وصف ذاتي لله تعالى ، فيقول بأنه تعالى لم يقل أنه نور ، بل قال انه نور السموات والأرض ، ولو كان نورا في ذاته لم يكن لهذه الاضافة فائدة ، ولو كان الله تعالى نور السموات والأرض بمعنى الضوء المحسوس لوجب أن لا يكون في شيء من السموات والأرض ظلمة أبدا ، لأنه تعالى دائم لا يزال ولا يزول ، ويتهى الى حمل النور المذكور في الآية ، على أنه منادى أهل السموات والأرض ، أو أنه بنور السموات والأرض على الوجه الأحسن والتدبير الأكمل ، كما يقال فلان نور هذه البلدة ، اذا كان سببا لصلاحها^(٩٠) .

وهكذا يؤول الأشاعرة كل ما يوحى بمعنى الجسمية في حقه تعالى ، لكن هل رأى ابن رشد اثبات الجسمية لله تعالى ؟

يمكن القول بأن ابن رشد لا يرى اثبات حقيقة الجسمية لله تعالى ، يؤكد ذلك ما سبق أن أشرنا اليه من قوله ان الواحد البسيط الحق عاقلا ومعقولا مفارقا للمادة والجسم . وأيضا يؤكد ذلك ما ذكره في دليل الحركة على وجود الله تعالى « فيذكر أن المحرك الأول ليس جسما لأنه اذا كان جسما فلا بد من التساؤل عن هذه الجسم ، وهل هو متناه أو لا متناه ولا يمكن أن يكون جسم لا متناهيا ، ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسما متناهيا ، اذ من الواضح أن القوة المتناهية لا يمكنها تحريك حركة لا متناهية منذ الأزل والى الأبد ، هذا بالاضافة الى اننا اذا سلمنا بأن المادة قوة ، ونحن نطالب جواهر دائمة ليس فيها قوة بل هي فصل دائم ، فهي اذن مفارقة للمادة^(٩١) » .

(٨٨) ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة ٨١

(٨٩) الجويني — الارشاد ١٥٨

(٩٠) الرازي — أساس التقيديس ٩٦ — ٩٨

(٩١) د . عاطف العراقي — المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ١٢٩

وعلى هذا فانتفاء الجسمية قاصر على أهل البرهان ، وهم الذين يدركون ذلك ، وهم أهل التأويل ، أما الجمهور فهو لا يقف على انتفاء هذه الصفة وذلك لأنه يصير قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم (٩٢) .

وهكذا يراعى ابن رشد حال الجمهور وامكانية استيعابه ، ويراعى أيضا أهل البرهان وامكانياتهم الفاتكة ، فهو بذلك يجعل مستويين لفهم الشريعة وكل مستوى وفقا لاستعداداته وامكانياته ، بينما لا نجد مثل ذلك عند الأشاعرة الذين قاموا بتأويل ما بوحى بالجسمية وأذاعوه بين الجمهور والذي يصير عليه فهمه واستيعابه .

خاتمة البحث

من خلال ما سبق أن عرضناه يمكننا أن نخلص الى عدة ملاحظات نذكرها فيما يلي :

أولا - صعوبة التأويل وخطورته ، حيث انه يتصل اتصالا مباشرا بالنص الدينى ، ومجاوزه ذلك الطاهر ، الى معنى يقتضيه العقل ، وذلك بغرض تحقيق الانسجام والتوافق بين النقل والعقل ، ولعل اتصاله بما يسمى العقيدة التي لها قداستها وأثرها في نفوس المؤمنين ، يجعل المصدر للتأويل أكثر حذرا وحرصا ، حتى لا يصدم مشاعر المؤمنين أو يشوش عقيدتهم ، بلالات غريبة عليهم ، ولا يستظلم الجمهور الأعم من المؤمنين فهمها واستيعابها ، ومن هنا يكون التأويل أشد ضررا بذلك السواد الأعظم .

من هنا كان الاهتمام بوضع قواعد للتأويل لضبطه ، ولقد كان ابن رشد أكثر توفيقا في ذلك من الأشاعرة ، اذ حصره في فئة معينة تقوم به ويداع فيما بينها فقط وهي أهل البرهان أصحاب النظر الفاتكة .

ولكن عند الأشاعرة اتسعت دائرة التأويل من حيث موضوعاته ، ومن حيث نشره وأذاعته ، فلقد خاضوا في أكثر المسائل بعدا عن العقل ، والتي لا يستطيع أن يدركها وهي مسألة الصفات الالهية وعلاقتها بالذات ، في حين نجد أن ابن رشد قد رفض مثل هذا التعمق واكتفى بطريق الشرع في اثبات تلك الصفات ، وأيضا في الصفات الخبرية ، مع تحقيق التنزيه لله تعالى ، وكذلك أفاض الأشاعرة في نشر التأويل حتى أن فريقا منهم اشترط في صحة ايمان المقلد أن يملك الدليل العقلي على صحة ايمانه على طريقتهم ، وهي تتضمن تأويلاتهم . نخلص من هذا أن ابن رشد كان أنسدادا كالا لخطورة التأويل وأهميته ، وغلب عليه الحرص والحذر أكثر من الأشاعرة ، وكان أكثر اتساقا مع ما وضعه من مبادئ وقواعد

للتأويل ، بينما لا نجد مثل هذا الاتفاق عند الأشاعرة ، الذين لم يهتموا بوضع قواعد للتأويل الا على يد المتأخرين منهم خاصة الغزالي والرازي •

ثانيا - لقد كان الخلاف بازاء جواز التأويل أو عدمه ينحصر في موقفين ، الأول أن الله وحده هو الذي يعلم التأويل فيقفون على قوله تعالى « وما يعلم تأويله الا الله » والثاني : يقول بأن « الراسخون في العلم » يعلمون تأويله ، وأن « الراسخون في العلم » معطوف على الله ويقفون عليها ، « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم » •

ولقد استطاع ابن رشد أن يجمع بين الموقفين معا ، فالوقوف على لفظ الجلالة وهو « الله » في قوله تعالى « وما يعلم تأويله الا الله » يكون ذلك في حق الجمهور ، والوقوف على الراسخين في العلم في قوله تعالى « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم » في حق العلماء أهل البرهان - فهو بذلك قد جعل مستويين لفهم الشريعة •

بينما لا نجد مثل هذه التفرقة بين الجمهور والعلماء عند الأشاعرة وان وجدت من الناحية النظرية ، أما من الناحية العملية فلم توجد ، حيث ذاعت تأويلاتهم بين الجميع •

ثالثا - ان تحقيق التنزيه لله تعالى لم يكن موضع خلاف بين الأشاعرة وابن رشد ، بل كان الخلاف يكمن في كيفية تحقيق ذلك - فلدجا الأشاعرة الى التأويل لتحقيق ذلك ، وأدعوا تأويلاتهم بين الناس ، بينما اعتمد ابن رشد على طريق الشرع في اثبات التنزيه لله تعالى ، وتحص أهل البرهان بالتأويل •

رابعا - يمكن القول بأن ابن رشد كان أقرب الى طريقة السلف من متأخري الأشاعرة وذلك في حق الجمهور - وأيضا كان قريبا من الأشعرى مؤسس المذهب الذي خالفه المتأخرون من أتباعه في مسألة التأويل •

والذي يقرأ كتاب ابن رشد « الكشف عن مناهج الأدلة » يرى أن آراءه لا تخرج بعدا عن آراء السلف ، فهو يريد من الجمهور أن يعود الى ما فهمه السلف من المسائل الاعتقادية ، وهو السكوت على ما سكت عنه الشرع ، دون بحث أو تدقيق وأن يلتزموا بإجابات الشرع عن تلك المسائل •

خامسا - كان ابن رشد أكثر تسامحا مع مخالفيه من الأشاعرة ، الذين تشددوا ضد مخالفيهم في التأويل واتهموهم بالكفر والضلال والخروج من الدين ، وهذا يرجع الى طبيعته العقلية التسامحة ، إذ أن العقل بعيد عن كل ألوان التعصب ، واحترام آراء الغير وان كانت مخالفة •

سادسا - كان موقف ابن رشد عن التأويل ، نتيجة لثقافته الفقهية واشتغاله بالقضاء ، وأيضا لثقافته العقلية الفلسفية كأكبر شارح لأرسطو ، فهو فقيه أدرك مستوى فهم الجمهور وأثر العقيدة في نفوسهم ، فصرح بمنع التأويل في حقهم ، وكفيلسوف أدرك قيمة العقل ، فصرح بالتأويل لأهل البرهان .

كذلك كان اهتمام الجمهور بالعمل أكثر من النظر ، لذا فهم لا يحتاجون الى هذه التأويلات التي ليست من اهتماماتهم ، لذا كان حريصا على هذه الوجهة العملية عند الجمهور ، وأثر الظاهر في تحريك نفوسهم الى العمل .

مراجع البحث

- ١ - ابن تيمية : الرسالة التدمرية - المطبعة السلفية ١٣٨٧ هـ .
- ٢ - ابن تيمية : الفتوى الحموية الكبرى ضمن مجموعة نفائس مطبعة السنة المحمدية .
- ٣ - ابن خلدون : المقدمة - تحقيق د. علي عبد الواحد وافي - طبعة دار الشعب .
- ٤ - ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة - منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت .
- ٥ - ابن رشد : فصل المقال - منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت .
- ٦ - ابن رشد : تلخيص كتاب الجدل لأرسطو تحقيق تشارلز الهيثة العامة للكتاب ١٩٨٠
- ٧ - ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان تحقيق تشارلز الهيثة العامة للكتاب ١٩٨٢
- ٨ - ابن رشد : تلخيص كتاب السفسطة تحقيق د. محمد سليم سالم دار الكتب ١٩٨٣
- ٩ - ابن رشد : تلخيص الخطابة تحقيق د. عبد الرحمن بدوي بيروت .
- ١٠ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة تحقيق د. عثمان أمين الحلبي .
- ١١ - ابن رشد : تهافت التهافت تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف ١٩٧١
- ١٢ - الأشعري : استحسان الخوض في علم الكلام - حيدر آباد الدكن ١٣٤٤ هـ .
- ١٣ - الأشعري : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع - تحقيق الأب مكاسرني بيروت ١٩٥٢ ونسخة أخرى تحقيق د. غرابة مطبعة مصر ١٩٥٥
- ١٤ - الأشعري : الابانة عن أصول الديانة تحقيق د. فوقيه حسين دار الكتاب طبعة ثانية ١٩٨٧ م .

- ١٥ - الباقلائي : الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به - تحقيق محمد زاهد الكوثري مكتبة الخانجي ١٣٨٧ هـ .
- ١٦ - الباقلائي : التمهيد نشرة الأب مكارثي المكتبة الشرقية بيروت ١٩٧٥ .
- ١٧ - البغدادي : أصول الدين دار الكتب العلمية ١٩٨٠
- ١٨ - البغدادي : الفرق بين الفرق تحقيق محمد محي الدين - مكتبة صبح القاهرة .
- ١٩ - الجرجاني : التعريفات المطبعة المحمدية ١٣٢١ هـ .
- ٢٠ - الجويني : الارشاد تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم الخانجي ١٩٨٠
- ٢١ - الجويني : الشامل في أصول الدين ج ١ تحقيق هلموت كلويفر .
- ٢٢ - الجويني : لمع الأدلة تحقيق د. فقيه حسين الدار المصرية للتأليف ١٩٦٩
- ٢٣ - الجويني : العقيدة النظامية تحقيق زاهد الكوثري الأنوار ١٣٦٧ هـ .
- ٢٤ - الجويني : البرهان تحقيق د. عبد العظيم الديب دار الانتصار ج ٢ ١٤٠٠ هـ
- ٢٥ - الرازي : أساس التقديس مطبعة الحلبي ١٣٥٤ هـ .
- ٢٦ - العراقي د. عاطف : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد دار المعارف ١٩٨٠
- ٢٧ - العراقي د. عاطف : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد دار المعارف ١٩٨٠
- ٢٨ - الغزالي : قانون التأويل تحقيق زاهد الكوثري الأنوار ١٣٩٥ هـ .
- ٢٩ - الغزالي : الجامع العوام عن علم الكلام ضمن مجموعة القصور العوالي مكتبة الجندی .
- ٣٠ - الغزالي : القسطاس المستقيم - ضمن مجموعة القصور العوالي مكتبة الجندی .
- ٣١ - الغزالي : فيصل التفرقة - ضمن مجموعة القصور العوالي مكتبة الجندی .
- ٣٢ - الغزالي : ميزان العمل - ضمن مجموعة القصور العوالي مكتبة الجندی .
- ٣٣ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد تحقيق د. عادل المسوا - دار الأمانة بيروت ١٩٦٩ م .

قواميس

- ١ - القاموس المحيظ - الفيروز آبادي مطبعة عيسى البابي ١٩٥٢
- ٢ - مختار الصحاح - للرازي - المطبعة الأميرية ١٩٥٣

مشكلة الحرية في فلسفة ابن رشد

بقلم

د. زينب عفيفي شاكر

مدرس الفلسفة بكلية الآداب - جامعة المنوفية

مشكلة الحرية في فلسفة ابن رشد

تمهيد :

الحرية قيمة من القيم الانسانية الهامة ، وهى شعور ذاتى يدركه الانسان ومعنى من المعانى اللازمة لنفسه لا يترك عنها مطلقا . انه يشعر فى نفسه بأن لديه القدرة على أن يفعل أو لا يفعل شيئا من الأشياء ، ينفى أو يثبت قولاً من الأقوال ولو لم تكن هذه القدرة موجودة لما اطمأن الى العدل فى حسابه ثواباً أو عقاباً .

وليس أدل على ذلك مما حدث لأحد فلاسفة اليونان حين وقع فى الأسر فقاده الى سوق العبيد ليعبوه هناك فأخذ ينادى « من يبنى أن يشتري له ميذا ؟ » وهكذا ورغم وقوعه فى الأسر والعبودية فإنه لم يفقد احساسه وشعوره بأنه سيد حر طليق^(١) .

والحرية هى قاعدة الفضيلة ، ومناط التكاليف ، وهى أساس للحساب والمسئولية ولذلك ارتبط التقدم والانطلاق والفكر الصادق والعمل المتميز والقيم الفاضلة والاعتقاد السليم بمصوّر الحرية والاستقلال ، ومن هنا اعتبرت حرية الإرادة من الأسس الضرورية فى أى نظام أخلاقى أو سياسى .

وعلى الرغم من أن حرية الإرادة أمر تقتضيه الضرورة الأخلاقية والوجود الانسانى ، إلا أن بعض المفكرين قد تشككوا فى وجودها وتساءلوا : هل للحرية وجود حقا ؟ وهل أعمالنا التى نقوم بها حرة أم مقيدة^(٢) .

انهم يقولون اننا اذا لجأنا الى تجربتنا الداخلية شعرنا بحريتنا فى كثير من أعمالنا ولا سيما تلك التى نقبل عليها بمحض ارادتنا ، ولكن - ويواصلون تساؤلهم - هل مجرد شعورنا بشئ من الأشياء دليل على وجود هذا الشئ ؟ كثيرا ما نلاحظ أن الشعور وحده لا يكفى ، وأتانا قد نكون مخدوعين بما يحمله لنا الشعور فلماذا لا يتطبق هذا على وجود

(١) أحمد لطفى السيد : الحرية . ضمن كتاب المنتخبات ج١ ص ٢٩٦ (كتاب تذكارى)
د. زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ص ١١٤ ، أندريه كريسون . المشكلة الأخلاقية
ص ١٠٨ من الترجمة العربية .

(2) W. Montgomery : Free will and predestination in early Islam, p. 12.

الحرية ذاتها فنشعر أننا أحرار من دون أن نكون أحرارا بالفعل ؟؟ وهل معنى ذلك أن الله قدر أفعالنا ازلا وواجدها على ايدينا بقدرته وحده وتبعا لذلك فلا ارادة لنا فيما نفعل ، وإنما نفعل كما نفعل الجادات أفعالها وتسببنا الأفعال مجازا كما تسبب الى الجماد (١) .

ومع وجود هذا الاتجاه الذى شكك فى وجود الحرية أساسا ، فإن هناك اتجاه آخر أسير فى الاعتقاد بوجودها وأمن بأن كل إنسان يعمل ما يشاء ويترك ما يشاء ، فالمشيئة الإنسانية مستقلة استقلال تاما عن المشيئة الإلهية ، وليس الله خالفا لشيء من أفعالهم ، ولا قادرا على خلق شيء منها ، بل كلها من خلق الإنسان نفسه بدامل حريته واختياره والا لدان الأمر والنهى ، والمدح والذم ، والتواب والعقاب باطلا وظلما .

ثم رأى فريق ثالث أن كلا الاتجاهين قد أسير فى اعتقاده ، وأن خير الأمور أوسطها ، فللمرء نوع من الإرادة وأحرية فى أعماله ، ولكن الله خالق كل شيء بما فى ذلك الإنسان وأعماله مزودا بالأفعال كلها الى الله خشية أن يكون فى قدرة العبد ما يؤذن بمشاركته فيما يحدث فى الكون أو ما يضيق دائرة المسدرة الإلهية ، فإرادة الإنسان تقتضى بالفعل أو الترشع وعلى أثرها أو معها يكون تنفيذ بقدرة الله . وهكذا تلاشت - وفقا لرأيهم - الإرادة والقدرة الإنسانية فى الإرادة والقدرة الإلهية ، ووضحت قضية الحرية الإنسانية لا معنى لها (٢) .

تعددت المذاهب اذن واختلفت الآراء ، وانتصر كل فريق لرأيه بما يؤيده من الكتاب والسنة ولو بأضعف الروايات ، واختلطت المشكلة بالسياسة فى البيئة الإسلامية حيث كان خلفاء بنى أمية فى أغلبهم أقرب الى القول بالجبر لأنه يعزز مركزهم ويمنح خلافتهم قداسة علوية فأشاعوه بين الناس وبرروا به ما ارتكبوه من مظالم ومفاسد ، وزعموا أن وصولهم الى الحكم وأعمالهم ليست الا قدرا من الله تعالى لا يستطيعون رده ولا بد من الرضا به وعدم الاعتراض عليه مما كان له أكبر الأثر فيما أصاب الأمة الإسلامية من التخلف والجمود والاستكانة للتواكل والتكاسل بحجة أن الإنسان ليس له اختيار من نفسه ، بل كل شيء بقضاء الله وقدره .

وكان على فلاسفة الاسلام أن يدلوأبدلوهم فى تلك المسألة التى اختلطت فيها آراء المتكلمين بين القول بالجبر ، الى تأييد الاختيار ، الى اتخاذ موقف وسط بين الموقفين السابقين وهو موقف الأشاعرة القائلين بنظرية الكسب .

(٣) الشهرستاني . الملل والنحل ج ١ ص ٨٧ ، د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى ج ١ ص ٣٠٩

(٤) الأشعرى : اللمع ص ٣٩ - ٤١ ، د . محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ص ٩٨ - ١٠١ ، محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ص ٨٩ .

فماذا كان موقف فلاسفة الاسلام عامة من تلك المشكلة ؟ وهل تابعهم فى ذلك فيلسوف قرطبة ، فيلسوف العقل فى الاسلام ، وآخر من يجادت بهم اليثنة الفكرية الاسلامية فى الأندلس أبو الوليد بن رشد ؟

وقف فلاسفة الاسلام من هذه المشكلة موقفا متحدا ، لا يختلف فيه لاحقهم عن سابقهم كثيرا ، وقرروا أن للعباد أفعالا تابعة من ارادتهم ولكنها لا تخرج عن النظم العامة للكون ، فهى خاضعة لارادة الله وقدرته .

وهكذا فلم يكونوا جبريين خالصين ، ولا قسدرين مبرفين ، بل كان موقفهم توفيقيا بين المذاهب كلها وان كانوا الى تأييد الاختيار أقرب (٥) .

ولقد تناولها أبو الوليد بن رشد بموضوعية تامة ، وروح نقدية سديدة عارضا أهم آراء الفرق السائدة فى عصره ، والتي سبقت عصره بمصوّر طويلة ، فقام بتحليلها ونقدها منطلقا فى نقدها من وعى ودراية كاملة وادراك دقيق لما تحمله آراء هذه الفرق من خطورة على ادراكات العقل وبراهينه المنطقية فاصدا اتامة أدلة برهانية عقلية على أنقاض سائر الأدلة الأخرى وخاصة الجدلية .

وحين تناول ابن رشد هذه المشكلة بالبحث فإنه أخضعها لميزان العقل والمنطق مؤكدا شرعيته فى العقيدة من خلال استخدام التأويل ، وهو بذلك يقرب بين الظواهر وبين الدلالات والمعانى الحقيقية التى تحملها النصوص الشرعية .

ورغم ثقته المطلقة فى المبادئ العقلية فإنه لم يمنحها قدرة أكثر من ادراك الموجودات بأسبابها ، فهناك صلة قوية بين الأسباب ومسبباتها ، ووظيفة العقل هو التنبه واكتشاف ذلك وسنرى كيف ربط ابن رشد بين نظريته فى السببية ، وبين الايمان بالقضاء والقدر والوصول من ذلك الى اثبات الحرية الانسانية فى أى مجال من مجالات التواجد الانسانى : فكرا ، وسياسة ، وعقيدة ، وأخلاقا .

كذلك كان لاشتغاله بالفقه وتوليّه منصب القضاء أثرا كبيرا فى تناوله لهذه المسألة ، فناقشها على منهج الفقهاء مؤكدا على التصد والارادة ليقم عليها دعائم الجزاء والمسئولية وأنواع التصاص أو العقوبة . فالفقه والقضاء يقرران أنه لا تكليف بدون حرية ارادة ، كما يشير

(٥) د . ابراهيم مدكور . فى الفلسفة الاسلامية ص ١٤٣ ، د . عبد الغنى عبد المقصود . الاخلاق بين الفلسفة والاسلام ص ٢٠١ - ٢٣٠

ابن رشد الى أن الفقيه يلجأ الى التأويل في كثير من الأحكام الشرعية لما عنده من قياس ظني ، فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب البرهان خاصة وأنه يملك القياس اليقيني^(١) ؟؟

وسوف يتضح لنا من تناولنا لمشكلة الحرية عند ابن رشد أنه لم يغفل جوانبها المتعددة من دينية ، وأخلاقية وسياسية متأثراً في ذلك بدراسته لعلم النفس والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة ، وسنرى كيف ربط بين الأفعال الإرادية ، وإحساس الإنسان بحريته من جهة ، وبين وصفها بأنها خير أو شر من ناحية أخرى ، فالحرية هي جوهر العمل الأخلاقي وشرطه الضروري ، لأن العمل الأخلاقي يقوم على إدراك الإنسان للخير واستعداده للقيام به وهو ما يحقق له الفضيلة ، ولو لم يكن الإنسان حراً ، لم يستطع أتمام هذا الفعل الأخلاقي ، فالحرية ليست هي حرية الفكر والاعتقاد فحسب ، بل هي أيضاً التحرر من عبودية الغرائز والشهوات .

كما أن لظاهر التضييق على حرية الفكر والتي انتشرت في بلاد الأندلس على عهد عبد الملك بن أبي طالب بلهيهما ابن رشد ذاته في محتسبه التي حلت به في أخريات أيامه ، من الجسوابل الهامة التي جعلته يهتم بموضوع الحرية الإنسانية وتأكيد وجودها كحقيقة ثابتة من جهة ، ثم بيان أثرها على حرية المجتمع وصلاحه من جهة أخرى . فحرية الرأي وحرية العمل هي أساس صلاح المجتمع ذلك المجتمع الذي يجب أن تسود فيه الحرية ويبعد عن الاستبداد والعبودية فلا احتياج لقاض ولا طبيب ، وليس على الجيش من واجب سوى حراسة الأمة^(٢) .

فالحرية إذن هي جوهر العمل السياسي وأساسه ، وعلى الإنسان أن يسعى لتحقيق نظام سياسي يكفل له حرية القول وحرية العمل ولي يتحقق له ذلك إلا في ظل النظام الديمقراطي الذي يعتبر من وجهة نظر ابن رشد خير الأنظمة لما يحققه من الحرية والعدل .

١ - موقف ابن رشد النقدي من مشكلة الحرية :

كانت مشكلة الحرية أو القضاء والقدر كما يطلق عليها المسلمون هي أكثر المشاكل العقائدية التي أثارت في البيئة الإسلامية ، فكثر النقاش والجدل حولها ، وافتقرت وتعددت المدارس الفكرية باسمها ، وقد ساعد على ذلك ما اعتقدته كل فرقة من أن أصول هذه المشكلة - والتي وردت في الكتاب والسنة - يعمل من التمازج ولو ظاهرياً ما يجعلها تؤيد موقفها بما تستند إليه .

(٦) ابن رشد : فصل المقال ص ١٩ - ٢٠ ، د . محمود عبد الحميد . مذهب التأويل في فلسفة ابن رشد ص ٢٦١ ، د . مذكور . في الفلسفة الإسلامية ص ١٤٧

(٧) رينان : ابن رشد والرشدية ص ١٧٠ - ١٧١ ، د . عبد الكريم خليفة : أدب ابن رشد ص ٢٢ - ٢٣ (مهرجان ابن رشد) حنا الفاخوري . تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ٤٦٤

من أدلة • ويعبر فيلسوفنا عن ذلك الموقف خير تعبير فيقول « فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب حتى حدثت فرق ضالة ، وأصناف مختلفة كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه إما مبتدع ، وإما كافر مستباح الدم والحال • وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة » (٨) •

ومن موقف الفيلسوف الواعي ، وبروح القدرة على التحليل والتقد يعرض ابن رشد المشكلة من مختلف جوانبها فيقول « أما تعارض أدلة السمع في ذلك فموجود في الكتاب والسنة ، أما في الكتاب فإنه تلقى منه آيات كثيرة تدل على أن للإنسان اكتساباً بفعله ، وأنه ليس مجبوراً على أفعاله مثل قوله تعالى « فيما كسبت أيديكم » الشورى آية ٣٠ ، وقوله تعالى « وأما ثمود فهديناهم فاستجبوا لعصى على الهدى » فصلت آية ١٧ ، وربما حملت الآية الواحدة من التعارض مثل قوله تعالى « ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك » النساء آية ٧٩ •

هذه الآيات - كما يرى ابن رشد - يفهم من ظاهرها على أن الأمور كلها ضرورية ، وأن الإنسان مسير لا شأن له في خلق أفعاله التي حددت له تحديداً أبدياً لا سبيل إلى تعديله أو تحويره كقوله تعالى « أنا كل شيء خلقناه بقدر » القمر • آية ٤٩ ، وقوله تعالى « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم الا في كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير » الحديد • آية ٢٢ (٩) •

ولم يكن السمع - في رأى ابن رشد - سبب الخلاف بين الفرق فحسب ، بل كان هناك أيضاً تعارض الأدلة العقلية ، إذ أننا إذا فرضنا أن الإنسان حر فيما يفعل وهو خالق أفعاله ، فإن في ذلك تقليص لمشيئة الله ولوجب أن تكون هناك أفعال خارجة عن مشيئته واختياره فيكون بما هنا خالق غير الله وهو ما يناقض إجماع المسلمين • وإن فرضناه غير مكتسب لأفعاله بل مجبراً عليها أصبح التكليف من باب الاستحالة ولاصطدماً بالسؤال المحير : وكيف يعقل أن يكلف بما لا يطاق ، مع أن الاستطاعة والقدرة من شروط تكليف العباد ؟ وكيف يعقل أيضاً أن يكون مجبراً على فعل شيء ، ثم يحاسب عليه ثواباً أو عقاباً (١٠) ؟

(٨) ابن رشد • مناهج الأدلة ص ١٣٣

(٩) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٠٦ - ١٠٧ ، د • محمود عبد الحميد : مذهب التأويل

ص ١٩٦ •

(١٠) ابن رشد : مفاهيم الأدلة ص ٢٢٤ ، د • محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ص

١٤٣ ، د • عاطف العراقي : النزعة العقلية ص ٢٥٣ •

أراد ابن رشد أن يخرج من ذلك المأزق الذى اعترض تفكيره حين واجه الأدلة السمعية التى تتعلق بتلك المشكلة من ناحية ، وحين نظر الى تراث الفرق الكلامية من معتزلة ، وأشاعرة وجبرية ووجدها هى الأخرى متباعدة متنافرة فيما بينها - من ناحية أخرى . وتساءل منذ البداية عن كيفية السمع بين ما يبدو من تعارض فى المسموع نفسه وفى المعقول نفسه ؟

وجد ابن رشد أن الحل الأمثل لتلك المشكلة يكمن فى الجمع بين نظريتى الجبر والاختيار ولكن ليس على طريقة الأشاعرة - التى هى فى رأيه الى الجبر أقرب منها الى الاختيار ، وإنما بالنظر الى المشكلة وتناولها من وجهة نظر عقلية سمعية مع اعطاء العقل الحرية فى تأويل ظواهر النصوص الشرعية تدعيما لرأيه وثبتا لفكرته ، وليس فى ذلك خروج عن منهج الشرع ، فالتأويل البرهانى لقضايا ونصوص الشريعة ليس مخالفا لظواهرها ، فإذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد^(١) ، ثم ألم يدعونا الشرع - كما يقول ابن رشد - الى النظر والتأمل والتفكير كما فى قوله تعالى « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ، وما خلق الله من شئ » ، الأعراف آية ٨٥ ، وكما فى قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار ، الحشر . آية ٢ » .

فإذا كانت الشريعة داعية الى النظر المؤدى الى اليقين فإن استعمال التأويل فى حالة غموض الأدلة الشرعية ، أو باستبطائ الحقائق من ظواهرها إذا كانت تحتمل ذلك ليس ببعيد عن الشرع ، وإذا كانت الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق ، فاما معشر المسلمين فعمل على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له .

وإذا كان هنا هكذا فإن أدى النظر البرهانى الى نحو ما من المعرفة بوجود ما فلا يخلو ذلك الوجود أن يكون قد سكت عنه فى الشرع ، أو عرف به . فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام ناستبطها الفقيه بالقياس الشرعى ، وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا ، فإن كان موافقا فلا قول هنالك ، وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله^(٢) .

وجد ابن رشد أن آراء الجبرية التى ترى أن أفعال الناس ليست من صنعهم ، وإنما هى من خلق الله الذى يجريها على أيديهم لا فرق عندهم بين أفعال اضطرارية كرعشة اليد أو السقوط من

عل ، أو أفعال يخل الى بعضهم أنها اختيارية كالسير والكلام والحركة - هي آراء تهبط بالإنسان الى مرتبة أقل وأدنى من مرتبة الحيوان بل النبات أيضا لأنهم يماثلون بينه وبين الجماد ، فالأفعال تنسب اليه مجازا كما تنسب الى الجمادات ، وما كان للإنسان في رأيهم أن يستطيع شيئا اذ الله وحده خالق كل شيء وهم مجردون من كل قدرة وإرادة ، وبديهي أن تلك الآراء كما يرى ابن رشد تحمل في طياتها ما يدل على الضعف والتخاذل والتواكل (١٣) .

كما أن آراءهم من ناحية أخرى لا تسمح بقيام نظام أخلاقي كامل لأنها تهدم المسؤولية الأخلاقية من أساسها ، كما تهدم التكليف الشرعية كلها فلا حرية للإنسان على وجه الإطلاق ، بل أفعاله كلها ليست من كسب بل هي مفروضة عليه فرضا وبالتالى فلا مجال لثواب أو عقاب ، وهل يصح أن يحرم الله الناس من كل حرية واستقلال في أعمالهم ، وأن يحدد سلوكهم حتى في أدنى التفاصيل وأن يحرم الآثم من امكان فعل الخير ومع هذا كله يعاقبهم اذا ما عصوا ويقذف بهم الى العذاب الأليم؟ (١٤) ويتساءل ابن رشد ويقول اذا كان الأمر كذلك فلماذا لم يمنح الله الناس طبيعة وصورة حياة تضمن أن يسلكوا حسبا أمر وأراد ؟

ويؤكد رفضه لهذا الاتجاه في فهم الحرية بقوله « فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا ولا شيئا واحدا » (١٥) .

كذلك وجد ابن رشد أن آراء المعتزلة التي ترى أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرته بناء على مشيئته ان شاء فعل ، وان شاء ترك ولا دخل لإرادة الله ولا لقدرته في أفعاله بل ان الله هو الذى أقدر عباده على ما يقدرون عليه من أفعال ... هي آراء تجد من قدرة الله تعالى وإرادته . فلو كان العبد هو الذى يخلق أفعاله لكانت إرادة الله وقدرته لا تطبقان على أفعال الإنسان ، وهذا مخالف لما أجمع عليه المسلمون من أن الله خالق كل شيء .

ورغم استنادهم الى أدلة شرعية واضحة كقوله تعالى « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » آية ، وقوله تعالى « ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ، آية ، بل وأكثر من ذلك أنها تأخذ على الكافرين أنهم قصروا في حق أنفسهم حين

(١٣) ابن رشد : مناهج الادلة ص ٢٢٣ ، الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٨٧ ، الأشعري . مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٧٩ ، د . محمود قاسم . الفيلسوف المفترى عليه . ص ١٤٤ .

(١٤) جولدزير : العقيدة والشريعة في الاسلام ص ٧٨ - ٧٩ من الترجمة العربية .

(١٥) ابن رشد : تهافت التهافت ج ٢ ص ٧٨١ .

عرض عليهم الايمان فلم يتجهوا اليه باختيارهم وكان في استطاعتهم أن يفعلوا ما أرادوا كقوله تعالى : « وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى » آية .

ورغم أن هذه الأدلة السمعية - كما يرى ابن رشد - أكثر صراحة ودلالة من الأدلة التي استشهد بها أهل الجبر المطلق ، إلا أنها من وجهة نظره لا تخلو من الشطط والغلو لأنها تقضى لا محالة الى انكار تدخل الارادة الالهية أو بمعنى أصح تعطيلهم للقدرة الالهية ورسم حدود لها في تعاملها مع العباد ، وبقدر ما حاولوا أن يحددوا القدرة الالهية كانوا يفسحون المجال أمام الحرية الانسانية لتأخذ دورها ، وذلك أن القدرة الالهية والحرية الانسانية تحكمها علاقة جدلية واضحة (١٦) .

رفض ابن رشد اذن آراء كل من الجبرية والمعتزلة فقد اعتمدت كل فرقة منهما على بعض النصوص دون البعض الآخر فجاء فهمهما قاصرا ولا يمكن أن يكون بعدا عن حقيقة المشكلة ككل ، ثم أن كلا من هذين الاتجاهين قد نظر الى المسألة من زاوية معينة ، والاتجاه الجبرى نظر اليها في ضوء فهمه لقدرة الله المطلقة وظن أن القول بحرية الارادة ينتقض من القدرة الالهية ولهذا فقد أنكرها ونال بالجبر . أما الاتجاه الثانى فقد عالج المسألة في ضوء العدل الالهى وظن أن القول بالجبر يتنافى مع عدل الله تعالى ولهذا قال بالحرية لأن عدل الله يقتضى أن لا يكلف الا من كان حرا .

واذا كان هذا هو موقف أبو الوليد بن رشد من فرقتى الجبرية والمعتزلة ، فهل كانت آراء الأشاعرة في مشكلة الحرية مقبولة لديه خاصة وانها تمثل اتجاها وسطا بين الجبر والاختيار من جهة كما أنها كانت المذهب السائد في بلاد المغرب والأندلس في عصره من جهة أخرى ؟؟

يقول ابن رشد : « وأما الأشاعرة فقد راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين : فقالوا ان للانسان كسبا ، وأن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى وهذا لا معنى له ، فانه اذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه ، (١٧) » .

(١٦) ابن رشد : مناهج الأدلة : ص ٢٢٣ ، خليل شرف الدين : ابن رشد ص ٨١ ، محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية ص ١٥ ، د . محمود قاسم : الفيلسوف المقترب عليه ص ١٤٤ ، صليب تزين : مشروع رؤية جديدة ص ٢١٣ ، د . محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ص ١٠٣ .

(١٧) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٢٤ .

لم يرق الموقف الأشعري القائل بنظرية الكسب والاختيار فيلسوفنا اذن لأنه لا يتشقق بوضوح مع مبدأ الثواب والعقاب ولا يدعم فكرة المسؤولية . وفي اعتقاده أن الأشاعرة حاولت التوفيق بين الرأيين المتناقضين فقالوا ان الله يخلق الفعل الانساني وتيجته في آن واحد ، الا أنهم حاولوا قدر استطاعتهم أن يفرقوا تفرقة وهمية بين العمل غير الارادى كرعشة اليد ، والعمل الارادى كحركاتها المقصودة وكانت تفرقتهم وهمية لأنهم قرروا أن الحركتين مخلوقتين لله سبحانه ، واذا كان الأمر كذلك فلا فرق بينهما الا باعتبار اللفظ ، والاختلاف في اللفظ لا قيمة له لأنه شئى آخر غير الاختلاف في الجوهر والحقيقة ، واذا كان البارى جل شأنه خائى الأفعال جميعها فماذا بقى للعبد ؟

كان رد الأشعري على ذلك : أن للعبد كسبه واختياره ، والكسب هو مجرد تعلق تدرية العبد و ارادته بالفعل ، وهذا الفعل من صنع الله لأن قدرتنا لا تؤثر في مقدورها مطلقا وهى نفسها مخلوقة لله ، وكل ما فى الأمر أن الله أجرى سنته بأن يخلق مع القدرة الحادثة الفعل الذى أرادته العبد وقصد اليه^(١٨) .

ولنا أن تسائل مع أبى الوليد بن رشد : اذا كان الأمر كذلك فعلام يحاسب المرء ؟ ويرد الأشعري بأن المرء يحاسب على كسبه واختياره لأنه مستطيع ، ولكننا نرى أن الاستطاعة عنده ليست من ذات الانسان لأنها لو كانت من ذاته للازمته دائما ، والانسان كما نعلم يكون مستطيعا أحيانا وغير مستطيع أحيانا أخرى ، فهى عرض يمنحه الله للعبد عند الحاجة يوجد عند الفعل ولا يبقى زمانين كسائر الأعراض^(١٩) .

وفى رأى ابن رشد أن تسليمهم بأن الله يخلق الأفعال كلها ارادية أو غير ارادية هو اعتراف صريح بأن الانسان مجرد من الحرية وأنه لا يستقل بأنماله وهو الى الجبر أقرب منه الى الاختيار لأنه وان اعترف بقدرة العبد و ارادته فانه لا يلبث أن يجردهما من كل تأثير بحيث يستوى عندئذ نفيهما أو اثباتهما^(٢٠) . ومما يدل على ذلك أن الأشعري لم يستشهد بالأدلة الشرعية ولا بالأدلة العقلية على وجود الكسب للانسان بل ان جهوده كانت متجهة الى اثبات

(١٨) د . عبد الرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٢٥٥ ، د . أحمد خواجه : الله والانسان فى الفكر العربى الاسلامى ص ١٣١ .

(١٩) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١١٠ - ١١٢ من المقدمة ، الأشعري : اللمع ص ٣٨ ، د . محمود قاسم : الفيلسوف المقتدى عليه ص ١١٤ ، د . مذكور . فى الفلسفة الاسلامية ص ١١٧ - ١١٨ .

(٢٠) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٢٤ .

أن الإنسان لا يستطيع خلق أعماله وهذا ما دفع أواخر الأشاعرة الى أن يعدلوا ويطوروا من نظرية أستاذهم (٢١) .

حاول ابن رشد اذن أن يخرج بحل وسط يصور فيه مشكلة الحرية الانسانية تصويرا يتلاءم مع استقلال الذات الانسانية وحرية الارادة من جهة ، ومع مبادئ الشريعة من جهة أخرى ولم يكن هذا الحل الوسط على طريقة نظرية الكسب الأشعرية التي هي في اعتباره الى الجبر أقرب منها الى الاحتيار كما سبق وذكرنا ، ولكنه التزم في هذا الحل بالمنهج العقلي وبالتأويل البرهاني لقضايا ونصوص الشريعة والذي لا يخالف ظاهرها ، مع تمسكه بالمبدأ الفقهي الذي يقرر أنه لا تكليف بدون حرية واردة حتى يمكن اقامة دعائم الجزاء والمسئولية ، وأنواع القصاص أو العقوبة ، فهل وفق ابن رشد في الوصول الى هذا الحل ؟؟؟

(٢١) وعلى سبيل المثال فالباقلاني عرض في كتابه « التمهيد » لمشكلة حرية الارادة ومع تمسكه بالمبادئ التي قال بها الأشعرى فإنه يتوسع بعض الشيء في نظريته الكسبية فيتفق معه في أن القدرة الحادثة لا توجد شيئا ولكنها تخصص الوجود ، فهي تؤثر في أفعالنا من ناحية أنها تحدثها على وجه خاص في زمان ومكان معين ، فحدوث الأفعال من عمل الله ، ويخصص هذا الحدث بجهة وأوضاع معينة من عملنا « الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٢٥ - ١٢٦ » .

وبذا يخرج الكسب من مجرد الاقتران واللتعلق بقدرة الباري جل شأنه ويصبح عنده ضربا من الفعل ولكنه محدود الأثر ، كما نلاحظ إبرازه لفاعلية الانسان وتبريره لمسئوليته وان كان تبريرا ضئيلا .

أما امام الحرمين « أبو المعالي الجويني » فقد كان أقرب الى المنهج العقلاني ، وهو يتوسع في الأدلة العقلية ولا يلجأ الى النقل الا بقدر مثل قوله تعالى « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه » الأنعام آية ١٠٢ ، وهو يرى أن في العبد قدرة وهبه الله اياها وهي عرض من الأعراض ، والعرض لا يبقى زماني ، فهي تصاحب الفعل وتنتهي بانتهائه ، وليس لها مقدور واحد . والله يخلق في العبد قدرة الفعل كما يخلق فيه قدرة أخرى للترك ولذلك فهمه القدرة لا تنصب على مقدورين لأنها عرضا يطرأ ويحول وذلك على العكس مما يقوله المعتزلة حيث يرون ان هذه القدرة ذاتية ففي وسعها أن تعقل وأن تترك .

ورغم دفاع امام الحرمين المسميت عن آراء الأشعرى في الاستطاعة وخلق الأفعال فإنه يرى أن القدرة غير المؤثرة هي والمعجز سواء ولذلك يحاصر بأن فعل العبد نتيجة قدرته ، واستناد هذه القدرة الى سبب آخر أمر يتصل بسلسلة الأسباب العامة ، وعلى ذلك فإن الحدث الجزئي يعتبر من فعل محدثه وذلك مظهر من مظاهر جدية الارادة التي تستوجب المسئولية وبذلك نلاحظ مدى تقارب الامام الجويني وهو أحد تلاميذ الأشعرى من آراء الفلاسفة وخاصة أبو الوليد بن رشد كما سنرى . كتاب الارشاد . للإمام الجويني ص ٢١٥ - ٢٢٤ ، الشهرستاني . الملل والنحل ص ١٢٨ - ١٢٩

رأى ابن رشد فى مشكلة الحرية :

يقوم رأى ابن رشد فى اثبات الحرية الانسانية على دعامتين أساسيتين هما :

- الاستمساك بمبدأ السببية وتقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ،

- القول بالناية الالهية التى تلائم بين حرية العبد من جانب ، ونظام الكون من جانب

آخر .

١ - اثبات الحرية وفقا لمبدأ السببية :

فى حقيقة الأمر فانتا نستطيع القول بأن ابن رشد يؤمن ايمانا مطلقا بأن هناك اقتران ضرورى بين ما يعتقد فى العادة أنه سببا ، وبين ما يعتقد فى العادة أنه مسببا واذا كان هذا المبدأ واضحا فى الفلسفة الطبيعية عنده ، فانه كان أكثر وضوحا فى مسألة حرية الارادة وهى من المسائل الشرعية المتنازعية .

فاذا كان لكل شىء ذات خاصة وطبيعة خاصة به يصدر فعله الخاص به ، بمعنى أن الماء مادة سائلة بها يكون الرى والرطوبة على حين أن النار جسم شفاف به يكون الاحراق والضوء فإن الذات الانسانية لها قوى تقدر بها أن تكتسب أشياء هى أضداد ، وذلك أمر بديهي وكما يقول ابن رشد : فلو لم يكن لكل موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد ، ولكانت الأشياء كلها شيئا واحدا ، .

والواضح مما سبق أن ابن رشد يعترف بفعل القوى الطبيعية التى ركبها الله تعالى فى الموجودات كما ركب فى الأجسام النفوس أو الأسباب المؤثرة^(٢٢) ، ويرى أنه من السفسطة انكار الأسباب التى يكون عنها أفعالها الخاصة ، بل ان العقل (وهو جزء النفس الناطقة) كما يقول فيلسوفنا ليس هو شئ أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها ، والعقل هو مجموعة القواميس والقوانين التى تسير الكون ، حكمه بالسببية مستمد من طبيعة الموجودات وبذلك تكون السببية التى فى العقل هى سببية فى الموجودات ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل^(٢٣) .

(٢٢) ابن رشد : تهاافت التهاافت ص ٧٨١ ، منهاج الأدلة ص ٢٢٦ ، د . محمد يوسف موسى بين الدين والفلسفة . ص ٢١٨ ، رينان . ابن رشد والرشدية ص ١٢٦ - ١٢٧

(٢٣) ابن رشد : تهاافت التهاافت ص ٥٢٢ ، منهاج الأدلة ص ٢٣١ ، خليل شرف الدين .

S. Munk : Melanges de philosophie juive et Arabe, p. 458.

ابن رشد ص ٧٥ ،

غير أن هذه الأشياء كلها لا تفعل فعلها مستقلة بنفسها ، بل لابد وأن قوانينها الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج ، ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود بحسب ما قدرها بارئها عليه فذلك هو النظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة وهو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وعلى الكون بأسره وهو اللوح المحفوظ . فوجود أسباب جميع الموجودات تابع أساسا من علمه سبحانه وتعالى بها لا يحيط بمعرفتها إلى الله وحده ولذلك كان هو العالم بالطيب وحده على الحقيقة « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو » .

فهناك إذن وكما يرى ابن رشد قوتان تحكمان في الفعل وتنفيذه : أحدهما قوة داخلية غير محددة ثلثة عن ارادة حرة يختار بها الانسان أفعاله ، فأفعاله وليدة ارادته وقدرته ، وفي هذا ما يبرر بحق حسابه ومسئولته ، وهذه الارادة مخلوقة لله سبحانه لأنه لا خالق إلا الله في حين أن النتائج التي تؤدي إليها هذه القوة تعتبر نتائج انسانية حتما .

غير أن هذه القوة وتلك الارادة ليستا مطلقتين ، بل هما مقيدتان بأسباب خارجية ، وينظم الكون وسنته ، وقوانين الطبيعة التي تجري على نظام محدد وهي من خلق الله أيضا وقد تساعدنا هذه الأسباب على اتمام أفعالنا ، أو قد تخول دون نفاذها فهي التي تحدّد اختيارنا لأحد الحلول المختلفة^(٢٤) . ولذلك فنحن نشعر بأن حريتنا مقيدة لأن هذه الأسباب قد تقترض ما نريد ، وكثيرا ما يحول نظام الكون دون تنفيذ ما تقدر عليه كما سبق وذكرنا ، أو قد تدفعنا هذه الأسباب في بعض الحالات إلى عمل على نحو اضطراري مثلما يحدث في أفعالنا المنعكسة التي تتم دون تدخل ارادتنا كأن نهرب من خطر محقق يحيط بنا ، أو حين نشتهي شيئا فتتحرك إليه بالضرورة من غير اختيار^(٢٥) .

ومعنى هذا أن أفعالنا ليست اختيارية مطلقا ، وليست اجبارية مطلقا ، بل هي تجمع بين الاختيار والجبر في آن واحد وفي ذلك يقول ابن رشد « ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تدخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه ، وكانت ارادتنا وأفعالنا لا تتم إلا بموافقة الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج ، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدد مقدور »

(٢٤) منهاج الأدلة : ص ٢٢٦ ، د. مذكور : في الفلسفة الإسلامية ص ١٢٠ ، د. محمد محمود . مذهب التأويل ص ١٧٠ وانظر أيضا .

S. Munk : Melanges de philosophie juive et Arabe, p. 458.

(٢٥) ابن رشد : منهاج الأدلة ص ٢٢٦

والنظام المحدود الذى فى الأسباب الداخلة والخارجة أعنى التى لا تدخل هو القضاء
والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده ، (١) .

ونود ان نشير الى ان هذه الحتمية التى تشير اليها ابو الوليد بن رشد ليست
حتمية صارمة مطلقة - فلم يثن ابن رشد من منكرى العناية الالهية ، او من اولئك
الفلاسفة الذين يسرفون فى ارجاع الأسباب الى اللون والطبيعة - وإنما كانت الحتمية عنده
تفسح مجالاً للإرادة الإنسانية حتى تتحقق العدالة الالهية فى إثابة المصلح وعقاب
العاصي (١) .

٢ - العناية الالهية التى تلائم بين حرية العبد والنظام الكونى :

يرى ابن رشد ان لونا يمثل هذه الرونة الرائعة فى الدقة المتناهية واتساق العجيب
والتلازم الحتمى بين العلم والعمل فى الوجود والوجود ، وتلك الغاية واخيرة المئين يسعى
اليهما ويحققهما دل نائن حى ، انما يدل دلالة واضحة على ان العناية الالهية قد شملت كل
صغيرة وكبيرة فى هذا اللون ، اذ ليس من الممكن عقلاً ان يتحقق هذا الاتساق والنظام
فى اللون عن طريق الصدفة او بفعل الطبيعة الجامدة ، ومن الضروري ان يكون صانع هذا
العالم ومدبره حكيماً يحيط علمه بكل شئ . وقد جاء القرآن الكريم مؤكداً هذه الحقيقة
كما فى قوله تعالى « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من
ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين » ، كما يقول تعالى
« وما يعزب عن ربك مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، ولا اصغر من ذلك ولا أكبر الا فى
كتاب مبين » .

جاء الشرع اذن مؤكداً لتلك الحقيقة الهمة التى تشير الى ان الله يحيط بكل شئ علمياً وأن
عنايته تشمل كل شئ وهى عناية تلائم بين حرية العبد من جانب ، ونظام الكون من جانب آخر وعلى
ذلك فالعناية الالهية هى سبب الأشياء المأم أو القوة الخارجية التى تحكم الكون كله (٢) .

واذا اعترض الأشاعرة بأن حرية الارادة يترتب عليها القول بأن هناك أكبر من خالق فان
ابن رشد يرد عليهم بالفرقة بين فكرة الجوهر وفكرة العرض ، فالجواهر والأعيان لا يكون
اختراعها الا عن الله ، وما يقترن بها من الأسباب يؤثر فى أعراض تلك الأعيان لا فى جواهرها

(٢٦) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٢٦ - ٢٢٧

(٢٧) خليل شرف الدين : ابن رشد ص ٧٢ ، د. محمد عبد الرحمن مرحب : من الفلسفة
اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ص ٧٥٨

(٢٨) مناهج الأدلة : ص ٧٥٤ المقدمة ، ص ٢٠٠ من النص ، الشيخ محمد بخواد مغذية .
معالم الفلسفة الاسلامية ط ٢ ص ٦٩ ،

فالفلاح انما يفعل فى الأرض تخميرا أو اصلاحا ، ويذر فيها الحب ، أما المعطى لخلقه السنبلة فهو الله . فلا خالق الا الله طالما أن المخلوقات فى الحقيقة هى الجواهر التى اخترعها الله (١) .

وهكذا يقدم لنا ابن رشد حلا لمشكلة الحرية الانسانية ، وهو حل يوفق فيه بين العقل والنقل مدعما رايه بمبدأ السببية ، والقول بالغاية الالهية ، ولقد وجد ابن رشد أن التناقض الظاهرى الذى تنطوى عليه بعض النصوص الشرعية لم يوجد عبثا ، بل لحكمة وعناية الهية لأنه يوحى الى العلماء بالحل العقلى لمشكلة الحرية ، فلا تعارض بين الايات ، بل من السير التوفيق بينها . فالآيات التى نسبت الأفعال كلها الى الله ومشيئته راعت فى ذلك أن الله تعالى هو الذى أقدر العباد على هذه الأفعال ومكنهم من القيام بها بما خلقه فيهم من القدرة والارادة . فهو السبب الاول لكل الأفعال والأشياء ، والآيات التى نسبت الأفعال الى العباد وأثبت لهم قدرة واردة راعت فى ذلك أن العباد فاعلون لها بقدرتهم بناء على ارادتهم التى خلقها الله فيهم . فهم السبب المباشر لأفعالهم ولا يؤدى ذلك الى أى شبهة أو نقص لذات الله العلية لأن الله تعالى هو الذى سمح بذلك بمحض ارادته لحكمة يعلمها سبحانه (٢) .

٣ - حرية الارادة أساس الفعل الأخلاقى :

لما كانت الحرية تعنى القدرة على الاختيار وعلى المفاضلة بين الأفعال ، كما تعنى شعور الفرد بقيمته وأهليته لتحمل نتائج أفعاله ، فإن من الطبيعى أن يكون الانسان مسئولاً عن أفعاله هذه . وإذا كانت المسئولية تلزم بالضرورة عن الحرية لأنها النتيجة المنطقية للاختبار ، فإن المسئولية تستتبع الجزاء وهو الأثر الضرورى الذى يلاقيه الانسان نتيجة فعله ، فلا بد وأن يجد الخير أو المحسن جزاءه ثوابا ، وأن ينال الشرير أو المسىء جزاءه عقابا حتى تتحقق العدالة فالمعالة تقتضى الجزاء ، والجزاء يحقق العدل ، وتصبح الحرية هى جوهر العمل الأخلاقى وشرطه الضرورى لأن العمل الأخلاقى يقوم على ادراك الانسان للخير واستعداده للقيام به وهو ما يحقق له الفضيلة (٣) .

ويؤكد ذلك ابن رشد بقوله : وإذا كانت الارادة صفة توجب للحى حالة لأجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه ، وهى تخصص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض ، وفى بعض الأوقات دون البعض مع استواء نسبة قدرة ذلك الحى الى الكل ، فإن حرية الفعل هى التى

(٢٩) مناهج الأدلة . ص ٢٣٠ - ٢٣١ ، ليون جوتيه . المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ص ١٦٧ - ١٦٨ من الترجمة العربية ، د . محمد عاطف العراقى . النزعة العقلية ص ٢٤٢ .
(٣٠) مناهج الأدلة ص ٢٢٥ ، د . عاطف العراقى : النزعة العقلية ص ٢٥٦ - ٢٥٧ ، د . عبد المقصود . الأخلاق بين الفلسفة ص ٢٠٥ .
(٣١) كولى - المدخل الى الفلسفة ص ٨٩ ، د . زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ص ١٨ .

تضمن لنا التوجه الى الخير والبعد عن الشر حتى أن الفعل الفاضل هو الذى يكون بالمشيئة والاختيار، (٢١) .

ولربما تساءلنا ما الدافع الذى يدفع الانسان الى فعل الخير ويحذره من فعل الشر وتجنبه : ويجيب ابن رشد على ذلك بأن الانسان من جهة يتميز عن سائر المخلوقات بالعقل والارادة التى يستطيع بها أن يفعل الخير ويتجنب الشر ، ومن الروح التى تجذبه الى الخير حتى يسمو بإنسانيته ، ثم هو من جهة أخرى مركب من الفرائز والاهواء التى تشده الى الشر وفعل الفساد ، فهناك قوى تشده الى الشر ، وهناك قوى تشده الى فعل الخير ، والعقل هنا وظيفته التمييز بين الأفعال ثم الاختيار .

غير أن حكمته ومشيئته تعالى اقتضت أن يكون فى أجناس الموجودات خلق ضالون بطباعهم ومسوقون اليه بما تكتنفهم من الأسباب المضللة من داخل ومن خارج (٢٢) .

إذا كان الأمر كذلك فما هو السبب فى خلق صنف من المخلوقات يكره بطبعه مهياً للضلال ؟ أليس ذلك هو غاية الجور ؟؟

وللإجابة على هذا التساؤل يرى ابن رشد أن الحكمة الالهية اقتضت خلق هذا الصنف المعرض بطبيعته للضلال ، إذ أن الطبيعة التى خلق منها الانسان والتركيب الذى ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الأقل أشرارا بطباعهم ، وكذلك الأسباب المرتبة لهداية الناس من خارج ، شاء الله أن تكون مضلة لبعضهم ، وإن كانت مرشدة للأكثر منهم . ثم إن الشرع قد احتوى على كثير من الآيات التى تصف الظلم بالقبح والشر وتنفيه عن الله سبحانه وتعالى كقوله تعالى « وما ربك بظلام للعبيد » فصلت آية ٤٦ ، « شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط » آل عمران آية ١٨ ، كما احتوى على آيات تؤكد مسؤولية الانسان عن أعماله مثل قوله تعالى « من عمل صالحا فلنفسه ، ومن أساء فعليها » .

وبناء على ذلك فإن الله يفعل الصلاح والأصلح لعباده ، وقد خلق الشر كما خلق الخير ، ولا يخرج خلق الشر عن ارادته تعالى كما يقول المعتزلة ، فهو يريد له ولكن لا يريد له لذاته ، وإنما من أجل ما يترتب عليه من خير هو صلاح العالم كله . فحكمته اقتضت أن يعم الخير العالم ولذلك فقد اقتضت حكمته تعالى خلق هذا الصنف المعرض بطبيعته للضلال ، يقول ابن رشد « ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من اعدام الخير الأكثر لمكان وجود

(٢٢) ابن رشد : تلخيص كتاب الخطابة ص ٧٨ ، دستور العلماء ج ١ ص ٢٧

(٢٣) مناهج الأدلة ص ٢٣٤ ، تهافت التهافت ص ٤٧

الشر الأقل ، وهذا الشر من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة حين قال الله سبحانه حذاية عنهم حين أخبرهم انه جاعل فى الارض خليفة « يعنى بنى آدم » قالوا : اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ٠٠٠ انى قوله تعالى « انى أعلم ما لا تعلمون » يريد أن العلم الذى خفى عنهم هو انه اذا كان وجود شيء من الموجودات خيرا او شرا ، وكان الخير اغلب عليه ٠٠ ان الحكمة تقتضى ايجادها لا اعدامها (٢٤) .

ووفقا لنص ابن رشد فان الشر يكون حادثا بالعرض شأنه فى ذلك شأن العقوبات التى يضعها مديرو المدن الفاضلة فانها شرور وضعت من اجل الخير لا على القصد الاول (٢٥) ، ويدعى اثبات ان العالم بما فيه من ظواهر مختلفة كالشمس والقمر والشتاء والصيف والنار ٠٠٠ وغيرها - يتجه بجملة الى الخير حتى تدرك أن العناية الالهية تسرى فى الطبيعة كلها ، وان دل ذلك على شيء فانما يدل على أن وجودها وبقاؤها محفوظة الانواع شيء مقصود ضرورة ولا يمكن أن تكون فاعلة بالاتفاق (٢٦) .

واذا كان الأشاعرة يقولون ان الله يخلق الخير والشر ويريدهما ثم يؤكدون أن الحسن والقيح أمران اعتباريان فلا توصف الافعال فى ذاتها بأنها حسنة أو قبيحة بل مرجع ذلك الى الشرع فما يصفه بأنه حسن فهو حسن ، وما يصفه بأنه قبيح فهو قبيح . فان ابن رشد يرى ان آراءهم مخالفة للشرع من جهة ، كما انها مضادة للعقل من جهة أخرى (٢٧) .

يؤكد ابن رشد ذلك بقوله لو كان الشرع هو الذى يحدد صفة القبح أو صفة الحسن فى الأشياء لجاز القول بأن الشرع بالله ليس قبيحا فى ذاته ، اذ أننا لو فرضنا أن الشرع جاء ونادى به بدلا من التوحيد ، وكل شيء جائز فى رأى الأشعرية - لانقلب طبيعته فأصبح خيرا وحسنا ، ثم أننا ندرك بحواسنا وعقولنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة ، وأن الحسن والقبح فيها لذاتها فهما ليسا أمرين اعتباريين كما ظن الأشاعرة بل هما حقيقتان .

وهكذا يصل ابن رشد الى القول بأن الله خلق أسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الضلال ، وذلك أن الموجودات ما أعطى من أسباب الهداية أسبابا لا يمرض فيها اضلال أصلا وهذه هى حالة الملائكة ، ومنها الاضلال فى الأقل اذ لم يكن فى وجودهم

(٣٤) مناهج الأدلة ص ٢٣٥ - ص ٢٣٦

(٣٥) تهافت التهافت ص ٤٧ ، د . عاطف العراقي . النزعة العقلية ص ٢٤١

(٣٦) ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة ص ١٦٠ ، د . زكي نجيب محمود . ابن رشد

فى بناء الفكر العربى ص ١٣ (كتاب تذكارى) .

(٣٧) الاشعرى : اللمع ص ٣٨ - ٣٩ ، د . أحمد خواجه . الله والانسان ص ١٣٢ - ١٣٣

أكثر من ذلك لمكان التركيب وهذه هي حال الانسان (٣٨) ولو لم يفعل الله سبحانه وتعالى ذلك لأقتضى الحال أحد أمرين :

اما ألا يخلق الأنواع التي وجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر ، فيقدم الخير الأكبر بسبب الشر الأقل ، واما أن يخلق هذه الأنواع أفضل من اعدام الخير الأكبر لمكان وجود الشر الأقل . فالعدالة الالهية تقتضى هذا الأمر الأخير (٣٩) . كما أن الله سبحانه خلق الانسان واعطاء قدرة اختيار أحد الضدين ، أى أنه زوده بالقدرة على اتباع أسباب الهداية أو أسباب الضلال . وهذا هو التأويل الذي يؤكد الواقع ، والذي يتفق مع روح الدين والا لما كان للثواب أو العقاب معنى ، ولكان الانسان مجبوراً على أفعاله مادام الله هو الذى يخلق له جميع هذه الأفعال منها الكفر أو الايمان (٤٠) .

٤ - الحرية أساس العمل السياسى ومصلح المجتمع :

ومما لا شك فيه أيضاً أن الحرية هي جوهر العمل السياسى ، لأن العمل السياسى مبدأ الارادة والاختيار وغرضه العمل ، ولذلك كان توجيه الأعمال فى ترتيب يقتضى التفكير والروية لا يكون الا عند الانسان الذى يملك وحده قوة تفكيرية ترتب الأعمال توجيهها نحو هدف معين ، ولا يتم له ذلك الا بالتعاون مع تحقيق نظام سياسى يكفل له حرية القول عند الآخرين ، فالانسان حيوان اجتماعى يسمى الى حرية العمل وحرية الاعتقاد ، وقد وجد ابن رشد أن ذلك لا يمكن تحقيقه الا فى ظل النظام الجمهورى الذى يعتبره ابن رشد خير الأنظمة السياسية وما ذلك الا لأنه قائم على الحرية ويسمى الى تحقيق العدل بين الناس .

لقد كانت آراء ابن رشد ، وبقائه العقلانى الذى يؤكد قدرة الانسان على الفعل الحر فى عالمه الخاص انما يشكل خروجاً على بعض الأفكار والمعتقدات التى رسخها بعض القيمين على الدين الاسلامى ، وعملوا على تأكيدهما مما أدى الى سلب حرية الانسان ونفى دوره التاريخى ، كانت محاولة جزئية منه لاعادة نوع من التوازن بين عالمى الغيب والواقع ، فإذا كان الله هو خالق كل شيء بما فى ذلك أفعال العباد وحكم على الانسان بجبرية خارقة لا يستطيع النفاذ منها وبذلك يتحقق الاستلاب الكامل لوجوده وحرية وما يترتب على ذلك من انهيار مقاومته لأشكال

(٣٨) ابن رشد : مناهج الأوله : ص ٢٣٧

(٣٩) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ٢٣٥ - ٢٣٦ ، المواقف : الايجى ج ٨ ص ١٧٩ - ١٨٠

(٤٠) ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٠٦ من المقدمة د . محمود قاسم : الفيلسوف المفترى

عليه ص ١٥٦

السلطة سواء كانت دينية أو زمنية^(٤١) . وهذا ما حدث بالفعل في البيئة الاندلسية التي عاش فيها ابن رشد - فقد كانت ظاهرة التضييق على حرية الفكر والتي أشار اليها المقرئ بقوله « وكل العلوم لها عندهم (عند أهل الاندلس) حظ واعتبار الا الفلسفة والتنجيم » ، فن لهما حظا عظيما عند خواصهم ولا يتظاهر بها خوف العامة فانه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه ، فانزل في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان أو يقتله السلطان تقر لقلوب العامة ، وكثيرا ما يأمر ملوكهم باحراق كتب هذا الشأن اذا وجدت ،^(٤٢) ، والتي أصابت بلهيمها أبو الوليد بن رشد ذاته في محتته التي حلت به في أخريات أيامه - من العوامل السياسية والدينية الهامة التي جعلته يهتم بموضوع الحرية الانسانية من جهة ، وبيان أثرها على حرية المجتمع وصلاحه من جهة أخرى .

ان الصراع بين المفكرين الأحرار ، وغلاة الفقهاء انما كان لرغبة الفقهاء في الاستيلاء على ابجو الفكرى ، واذا كانوا قد هولوا من أمر فلسفة ابن رشد عند المنصور ، فان هذا قد أداه الى تقييد الفلسفة تأييدا لهم وتزلفا الى الشعب الذى يسيطرون على أفكاره ومعتقداته ثم الى اثاره حفيظته ضد ابن رشد اعتمادا على دراسته للفلسفة^(٤٣) . ومن هنا فقد كان صلاح المجتمع وسعادته وتحقيق حريته هو الهدف الأول الذى كان يرمى اليه ابن رشد فى جميع مصنفاته العلمية منها والفلسفية حتى أنه ختم كتابه المشهور فى ميدان الفقه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » بقوله « وينبغي أن تعلم أن السنن المشروعة العلمية المقصود منها هو الفضائل النفسانية فمنها ما يرجع الى تعظيم من يجب تعظيمه وشكر من يجب شكره ، وفى هذا الجنس تدخل العبادات ، ومنها ما يرجع الى التفضيلة التى نسميها عفة ، ومنها ما يرجع الى طلب العدل والكف عن الجور ، ومنها السنن الواردة فى الأعراض ، ومنها السنن الواردة فى جميع الأموال وتقويمها وهى التى يقصد بها طلب التفضيلة التى تسمى السخاء وتجنب الرذيلة التى تسمى البخل ... وفيها سبق واردة فى الاجتماع الذى هو شرط فى حياة الانسان وحفظ فضائله العلمية والعملية ومن السنن فى خير الاجتماع السنن الواردة فى المحبة والبغض والتعاون على اقامة هذه السنن هو الذى يسمى التهى عن المنكر والأمر بالمعروف ،^(٤٤) .

وكان ابن رشد يكره الاستبداد العسكرى ويرى أن الحاكم الظالم هو ذلك الذى يحكم الشعب من أجل نفسه لا من أجل الشعب ، وأن شر الظلم ظلم الكهنة ، ولذلك كان يعتقد أن

(٤١) د . أحمد خواجه . الله والانسان فى الفكر العربى الاسلامى : ص ١٠٩ - ١١٠

(٤٢) نفح الطيب ج ١ ص ٢٠٥

(٤٣) د . عاطف العراقى : النزعة العقلية ص ٤٨ - ٤٩

(٤٤) ابن رشد : بداية المجتهد ج ٢ ص ٤١٤

أحوال العرب في عهد الخلفاء الراشدين كانت على غاية الإصلاح • فهو العهد الذي يمثل مبادئ الإسلام الصحيحة أصدق تمثيل • ورغم أن هذا الحكم لم يرد بشأنه نص صريح في الكتاب ولا في السنة إلا أن ما كانوا يجمعون عليه لابد وأن يكون متسقاً مع روح الإسلام ومعتمداً على الأسس العامة التي يرشد إليها الكتاب الكريم ، وتهدى إليها أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وقد انعقد اجماع الصحابة في عهد الخلفاء الأربعة الراشدين على أحكام صريحة في صدد الحرية السياسية وسار عليها حيثنه الحكم في العالم الإسلامي •

ولكن الأمر لم يستمر طويلاً فقد هدم معاوية ذلك البناء الجليل كما يقول ابن رشد وأقام مكانه دولة بنى أمية وسلطانها الشديد ففتح بذلك باباً للفتن مانزال قائمة في بلادنا ، يقصد بلاد الأندلس في زمنه «^(٤٥)» وفي ذلك يقول د. إبراهيم مذكور : « ويظهر أن بنى أمية كانوا يكرهون بوجه عام القول بحرية الإرادة لاعتبارات دينية وسياسية لأن القول بالجبر يخدم سياستهم فهم يقولون انهم جاءوا بقضاء الله وقدره واذن يجب على المسلمين طاعتهم والخضوع لهم » «^(٤٦)» •

من أجل ذلك كان سخط ابن رشد على النظام التیوقراطي الوراثي الذي ابتدعه معاوية محولاً حكم الشورى الجمهوري إلى حكم استبدادي ومن ثم إلى فوضى واضطراب • كما كن إعجابه الشديد بالنظام الجمهوري الذي كان يعتقد أنه اذا ساد في مجتمع من المجتمعات لأغنى الناس عن الحاجة إلى الأطباء والقضاة لأن هذه المجتمعات ستكون خالية من افراط وتفريط ، ولأن الفضيلة سوف تحصل الناس على احترام الحقوق والقيام بالواجبات وفي ذلك يقول ابن رشد « ان الدولة يجب ألا تأبه لضعف الأجسام والنفوس ويكفيها طيب واحد يتولى شفاء المواليد الذين قد يولدون ويفهم عاهة طفيفة كما يكفيها قاض واحد يصلح من يمكن اصلاحهم بالتربية أو القصاص والذين لا يمكن اصلاحهم يأمر بقتلهم » «^(٤٧)» •

وهكذا يمكننا القول بأن منهج ابن رشد العقلاني واتجاهه الواقعي قد دفعاه إلى تطبيق بعض المفاهيم والمبادئ الأخلاقية على الوضع السياسي والاجتماعي الراخنة تحت وطأته بلاد المغرب والأندلس في ظل زعامة دينية مذهبية مطلوية كان الأمراء الموحدون يجسدونها •

ان آراء ابن رشد في اثبات الحرية الانسانية تمثل حركة انبعث للعقلية العربية واشغال جذوة التفكير العقلاني في عصره ، لقد أراد أن يتشغل العقول من سيطرة على

(٤٥) رينان : ابن رشد الرشدية ص ١٧١ ، د. عبد الرحمن خليفة • أدب ابن رشد ص ٢٢ - ٢٣ (كتاب تذكاري) خليل الجز تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ٤٦٢

(٤٦) د. مذكور : في الفلسفة الإسلامية ص ٩٣

(٤٧) حنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ٤٦٣ ، خليل شرف الدين : ابن رشد • ص ١٤٧ ، د. ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ص ١١٩

الظواهر وأهل الجدل والتقليد من خرافات البدع واستكاته للتواكل والتكاسل بحجة ان
الانسان ليس له اختيار من نفسه بل كل شيء يقضاه الله وقدره ، فكان موقفه الحاسم من
تلك المشكلة التي أراد أن يوفق فيها بين العقل والشرع بما لا يدع مجالاً للشك فيها . وحيث
أضحى الانسان في مذهبه انساناً مكتملاً انسانيته يفكر في استقلاله ، ويبحث في
طلاقه ، يحكم عقله في كل ما يعرض له فيعيش في أمن وسلام مع نفسه ومع خالقه ومع
مجتمعه .

أهم مراجع البحث

١ - الشهرستاني : الملل والنحل . تحقيق محمد سيد كيلاني - مطبعة الحلبي
القاهرة ١٩٧٦ م .

٢ - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال . دار احياء
الكتب العربية .

٣ - ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة . تحقيق دة محمود قاسم . الأنجلو
المصرية ١٩٠٥ م .

٤ - ابن رشد : تهافت التهافت . طبعة القاهرة ١٨٨٥ م المطبعة الاعلامية .

٥ - ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد : ط ٢ مكتبة ومطبعة مصطفى الباسبي
الحلبي .

٦ - دة عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد . دار المعارف ١٩٦٨ م .

٧ - دة على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام . ط ٣ دار المعارف ١٩٦٥ م .

٨ - دة زكي نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا . دار الشروق ط ٢ ١٩٨٣ م .

٩ - أندريه كرمسيون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة . ترجمة دة عبد الحليم محمود
وآخرين ط ٢ دار احياء الكتب العربية ١٩٠٢ م .

١٠ - دة محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة : دار المعارف الطبعة الثالثة .

١١ - دة ابراهيم مذكور : في الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه : دار المعارف .

١٢ - دة عبد المقصود عبد الفتى : الأخلاق بين الفلسفة والاسلام . مكتبة الزهراء ١٤٠٦ هـ .

١٣ - محمد محمود عبد الحميد : مذهب التأويل في فلسفة ابن رشد : المكتبة
القومية ١٩٨٨ م .

١٤ - ارنست رينان : ابن رشد والرشدية : نقله الى العربية عادل زعير القاهرة ١٩٥٧ م .

- ١٥ - د. محمود قاسم : الفيلسوف المقترب عليه ابن رشد • الأنجلو المصرية •
١٦ - الأشعري : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين • تحقيق محيي الدين
عبد الحميد • مصر ١٩٥٤
١٧ - الأشعري : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع • بيروت ١٩٥٣ نشرة يوسف
مكارم •
١٨ - خليل الجبر : حنا الفاخوري • تاريخ الفلسفة العربية دار المعارف بيروت •
١٩ - ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة • المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٦٨
٢٠ - خليل شرف الدين • الموسوعة الفلسفية المختصرة (ابن رشد) مكتبة الهلال
بيروت سنة ١٩٧٩
٢١ - ابن رشد : تلخيص كتاب الخطابة • تحقيق د. عبد الرحمن بدوي • القاهرة •
مكتبة النهضة سنة ١٩٦٠
٢٢ - جولد زيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام • ترجمة د. محمد يوسف موسى
وآخرين : دار الكتاب المصري سنة ١٩٤٦
٢٣ - محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية • بيروت ١٩٧٢ م •
٢٤ - صليب تزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط • بيروت
سنة ١٩٧٨ م •
٢٥ - د. أحمد خواجه : الله والانسان في الفكر العربي والاسلامي : منشورات
عويدات بيروت ١٩٨٣ م •
٢٦ - كولي : المدخل الى الفلسفة : ترجمة د. أبو العلا عفيفي • ط ٢ لجنة التأليف
والترجمة والنشر سنة ١٩٤٣ م •
٢٧ - د. زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية • مكتبة مصر • النجالة ١٩٦٩ م •
٢٨ - الشيخ محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الاسلامية • ط ٢ سنة ١٩٧٣ م •

1 — Montgomery (Watt) : Free will and predistination in Early Islam. London. 1942.

2 — Gauthier (L) : Ibn Rochid (Averroés) presses Universitaires France. 1948.

3 — Carra de (Vaux) Ibn Roshd, in En cyclo. de L'islam.

4 — Munk (S) Melanges de philosophie juive et Arabe, Paris, 1859.

ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الالهية

بتسلم

د. نبيلة زكري زكي

جامعة المنيا

ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الالهية

قبل أن نتعرض للمؤثرات اليونانية في فلسفة ابن رشد الالهية لابد لنا أن نعرف أولاً أن إبراز الأثر اليوناني عند أي فيلسوف من فلاسفة الاسلام لا يبنى القليل من شأن أو مكانة هذا الفيلسوف في عصره أو فلسفته نفسها بل على العكس من ذلك لأن المعروف يجري دائماً على تأثر اللاحق بالسابق ويجدد فكره احياء لهذا الفكر ثم يزيد عليه من أجل اخراج جديد أو رأى فريد بحيث لا نجد تقليداً بل نجد أصالة وتجديداً .

وليس عيباً أن يبلغ الإعجاب بفلاسفة اليونان مبلغاً يجعل الفيلسوف الاسلامي ابن رشد يستعين بأرائهم فقد يكون من بين هذه الآراء والأفكار ما يستحق الدراسة بل وقد يكون بينها فكرة جديدة ذات قيمة وقوة مثلما وجد ابن رشد في آراء المعلم الأول أرسطو حيث تأثر به حيث تناول كل ما استطاع من مؤلفات هذا الفيلسوف اليوناني حتى يتسنى له شرحها وتلخيصها خاصة وأن ابن رشد قد عرف بنزعتين واضحتين في تاريخ الفكر الفلسفي الاسلامي هما النزعة العقلية والنزعة النقدية وقد حاول ابن رشد الأخذ ببعض المناهج الموجودة في الفكر اليوناني إعجاباً بها واقتناعاً بأهميتها للفكر الفلسفي بهمة عامة مثل استخدامه للمنهج البرهاني الأرسطي .

ولكن يجب أن نذكر أن ابن رشد لم يكن مجرد شارح لأرسطو فقط كما لقبه بعض المفكرين بل انه عندما تناول أفكار أرسطو بالشرح والتفسير انما خرج الينا بأفكار جديدة تدل على مهارة الابتكار وبراعته ودقته الحوار الفلسفي الذي ينبىء دائماً عن فكر خلاق .

ولسنا ندري ماذا كان يقصد ابن رشد من وراء تبنيه لأثر فلاسفة اليونان هل أراد تعريف العرب بالفلسفة اليونانية فقط ؟ أم أراد هدفاً أبعد من ذلك وهو التوفيق بين الشريعة والحكمة وهو منهج أعمق أثراً ؟ على أية حال ففي التصدين يعتبر ابن رشد فيلسوف صاحب فضل يذكر له في تاريخ الفلسفة العربية والفريفة على السواء .

وجدير بالذكر أن ابن رشد كان يناقش آراء فلاسفة اليونان وأفكارهم ولا يستخدم منها الا ما يبدو انه اقتنع بها فقد أشار الى تفاسير شراح اليونان من تلاميذ أرسطو أمثال الاسكندر الأفروديسي ونامسطيوس ... وغيرهم .

وسأحاول فيما يلي طرح القضايا الفكرية التي تأثر فيها ابن رشد بآراء فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو مع بيان مواضع الاتفاق والاختلاف بين الفيلسوف العربي الاسلامي ابن رشد وبينهم وخاصة أرسطو أيضا الذي كان له النصيب الأكبر في فلسفة ابن رشد وخاصة الفلسفة الالهية التي سيتضمنها هذا البحث •

لماذا اهتم ابن رشد بدراسة آراء فلاسفة اليونان ؟

يذهب ابن رشد الى أن هناك بعض الأسباب التي دعت له هذا الاهتمام من بينها أنه ازاء تفسير هذه الآراء خاصة مذهب أرسطو حتى يتسنى له تقديم هذا المذهب الى الفكر الاسلامي بصورة صحيحة - ثم هناك سببا آخر وهو أن أبا بكر ابن طفيل أرسل في طلب ابن رشد لمقابلة الخليفة أبو يعقوب يوسف بناء على طلب الخليفة الذي كان يولى اهتماما كبيرا للفلسفة ويشكو من غموض الترجمات التي تناولت مؤلفات أرسطو ويقول ابن رشد في ذلك : (فكان هذا هو الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكميم أرسططاليس) (١) • وهناك سبب ثالث لهذا الاهتمام وهو ميل ابن رشد للتأمل العقلي أكثر من اتجاهه للجانب الديني - ومن الأسباب أيضا إعجابه الشديد ببعض المناهج الموجودة في الفكر اليوناني كالمنهج البرهاني (٢) الأرسطي - وأخيرا فقد أراد ابن رشد القيام بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة •

وقد رأت فلسفة أرسطو لابن رشد كما وجدته فيها من أفكار وآراء قوية الحجة فعكفت عليها فحسا ودراصة ومن شدة اقتناعه ببعض ما جاء في مذهب أرسطو من آراء قال عنه انه الانسان الأكمل (٣) والفكر الأعظم الذي توصل الى الحق بل الأكثر من هذا أنه ذهب الى تسميته بالفيلسوف الاله (٤) • علم أننا نجد اهتماما آخر من ابن رشد الى تلاميذ أرسطو خاصة تاسطوبوس والاسكندر الأفروديسي حيث كان يحاول التوفيق بينهما تارة وأخذ آراء كل منهما علم حدة تارة أخرى وربما كان اهتمامه بهما لأنهما كانا من تلاميذ أرسطو فمن الطبيعي أن يتأثرا بأستاذهما فتأثر أفكارهما متضمنة بعضا من أفكاره الى حد كبير •

وقد استند ابن رشد في اهتمامه بتراث الاغريق الى أن هذا التراث يتضمن القضايا التي تساعد الفكر على اكتشاف الحقائق كما أنه يحمل الطريقة المثلى في الاستدلال على عقائد الدين - هذا بالإضافة الى أن القرآن الكريم نفسه يتضمن وجوب النظر العقلي حيث

(١) عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٤٣ ط ١ - القاهرة ١٩٤٩

(٢) د. عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ٧٦ ط ٤ - دار المعارف ١٩٧٨

(٣) ابن رشد : كتاب الطبيعة (المقدمة) •

(4) Renan (Ernest) : Averroes et l'Averroisme p. 54-56.

تقول الآية الكريمة : « واعتبروا يا أولى الأبصار » (٦) وقد ظن ابن رشد أن كلمة (اعتبروا) معناها تعقلوا والتعلل هو استخراج المعلوم من المجهول بمعنى الاستنباط وهنا يكمن القياس (٦) في حين أن مقصد الآية (الانضاط) وليس هذا فحسب بل قد ذهب ابن رشد الى أن اختلاف الناس في نوع وطريقة التفكير دعاهم الى تفسير الشرع كل بطريقته الخاصة مما جعل الشرع ينقسم ازاء ذلك الى ظاهر وباطن فكان لا بد من الاحتكام الى العقل حتى يصل بنا الى الحقيقة •

وقد أراد ابن رشد أن يستعين بكتب فلاسفة اليونان باعتبار أنهم الرواد الأوائل للفلسفة وأن من يريد أن يفهم الفلسفة لا بد أن يرجع الى آباء الفلسفة القدامى وله أن يأخذ منها ما يوافق الحق ويترك ما يخالفه وعندما يوجد ما يخالفه يبرز هنا دور العقل محاولة منه للتوفيق بين الموافق والمخالف •

وقد اهتم ابن رشد أيضا بدراسة أقوال شراح أرسطو أمثال الاسكندر الأنروديسي وتامسطبوس ، نيقولاوس الدمشقي وغيرهم وكان هدفه من ذلك المزيد من التعريف على فلسفة أرسطو من خلال شروح هؤلاء المفكرين ثم أنه ربما يجد عندهم أفكارا جديدة غير تلك التي خرج بها من خلال تأملاته في مؤلفات أرسطو وشروحه لها •

ولم تقتصر دراسات ابن رشد على شروح أرسطو وحدها ولم يحصر نفسه في فلسفة أرسطو فقط بل درس أفلاطون وأفلوطين وبطليموس واختلف معهم في بعض ما ذهبوا اليه من آراء - وعلى الرغم من عدم معرفة ابن رشد للغة اليونانية الا أنه اعتمد على الترجمات التي نقلت من الشرق الى الأندلس (٧) وعلى أسناده جعفر هارون الطيب كذلك ما كتبه بعض المترجمين كحنين بن اسحاق (٨) واسحاق بن حنين وكان أثناء قراءته لهؤلاء المترجمين يحاول تنقية أقوال أرسطو من تدخل بعض الأفكار الأنطونية فيها •

وقد أعجب ابن رشد بكتب الفلسفة اليونانية نظرا لما وجده فيها من علوم أخرى كالمنطق والأخلاق والميتافيزيقا والسياسة وكان يرى أنه لا بد لهذه العلوم أن تدخل في دائرة

(٥) سورة الحشر آية ٢

(٦) ابن رشد - تلخيص كتاب السفسطة ص ٤ تحقيق محمد سليم سالم - القاهرة ١٩٧٣،

تلخيص كتاب الجدل ص ٤٧ تحقيق د. تشارلس بيروت ود. أحمد هريدي - القاهرة ١٩٧٩

(٧) د. عبد الرحمن بدوي - التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ص ١٧ - ٣٧ ط ٢ -

القاهرة ١٩٤٦

(٨) د. ابراهيم مدكور - حنين بن اسحاق المترجم ص ٣٤٦ - بغداد ١٩٧٤

الدراسات الإسلامية لأهميتها في مجالات الرياضة والالهيّات وتنظيم الحياة الاجتماعيّة
أو يستعان بها في محاولة التقريب بين الحكمة والشريعة ؛

وقد وجد ابن رشد أن النظر العقلي هو السمة المسيطرة على كتب أرسطو ووجد أيضا
أن هذا النوع من النظر هو الذي يستطيع ادراك المعاني الكلية لأنه يعتمد أساسا على العقل
وانا عندما ندرك المحسوسات الجزئية نجد أننا نرتفع منها الى المستوى العقلي لأننا لا نقف
عند هذه المحسوسات فقط ولا عند النظر الحسي بل نسلك الى الادراك العقلي عن طريق
الخاصية التي يتميز بها الانسان عن الحيوان التي هي النظرة العقلية التي تعقل المعقولات
الكلية^(٩) وتضعها في معان كلية وكأنها بهذه المعاني قد حددنا اللامتاهي فأدرجناه في شيء
واحد متاه ومن أجل هذا كان لابد من تقدير العقل واعطائه المكانة اللائقة به وهذا ما جعل
ابن رشد يبحث عنه في فلسفات أخرى تكون قد لجأت الى النظر العقلي كطريقة للتفكير
ولذلك كان عليه أن يبحث في فلسفة أفلاطون وأرسطو وغيرهم ولذلك تأثرت فلسفته فيما بعد
بهذه الأفكار اليونانية وخاصة هذه النزعة العقلية التي نجدها في آرائه والتي دفعته للرد
على بعض فلاسفة الاسلام كابن سينا والفرازي وقد كان هدف ابن رشد في كل محاولاته هو
الوصول الى البرهان الذي هو عنده أقوى مراتب اليقين •

ولابد أن نذكر الدور الكبير الذي لعبه أرسطو^(١٠) كلاسكندر الأفروديسي وجالينوس
وثامسطيوس^(١١) حيث كان لهم الفضل في توصيل أفكار أرسطو الى مفكرى العصور الوسطى
اذ بدون شروحهم لم يكن يقدر لهؤلاء المفكرين الاطلاع على فلسفة اليونان التي استعانوا بها في
بلورة مذاهبهم في ذلك العصر •

أولا : شروح ابن رشد على أرسطو :

حاول ابن رشد اتباع منهج خاص لدراسة أفكار أرسطو وذلك بهدف تفسير مذهب
عندما وجده مذهباً ذو قيمة للفكر الفلسفي واعتقاداً منه أن طريقة الشروح توضح مقاصد
أرسطو فلا يكن هناك مجالا لتشويه صورته الفكرية لدى العرب وكذلك لأنه وجد منها
آراء تعلّى مرتبة العقل - وكان يبدأ ابن رشد بدراسة الموضوع أولا ثم يستشهد بأرسطو •
ولا يعني شرح أقوال أرسطو أن ابن رشد كان خالي الذهن تماما من أفكار ذاتية خاصة به -

(٩) ابن رشد - تلخيص كتاب النفس من ٦٨ تحقيق د. الأهواني - القاهرة ١٩٥٠

(١٠) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٠٢ - ٣٠٤ ط ٣ - القاهرة ١٩٥٣

(١١) ابن رشد - تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو ج ٣ ص ١٣٩٣ وما بعدها •

كذلك لا يعنى الشرح أن الشارح قد تقبل الأفكار التي يشرحها بل على العكس فإن الشرح يحتاج الى خاصية فردية وهي القدرة على التقدير وهو ما يتميز به ابن رشد .

وإذا كان يجب على الدارس لفلسفة أرسطو أن يكون على قدر من الوعي لمجرد أنه دارس لأرسطو فبالأولى يكون الشارح الذي يتناول هذه الفلسفة بالتفسير أو التلخيص حيث لا يقل التلخيص في أهميته وخطورته عن التفسير لأن المخلص أيضا لا بد له ألا ينحرف في تلخيصاته عن جوهر الفكرة المراد تلخيصها ولذلك نجد ابن رشد قد قام في التلخيصات بتصفية أقوال أرسطو وهذا يعنى أن بعض أفكار أرسطو لم ترق لابن رشد أو لم تتفق وعقيدته فتركها^(١٢) .

وقد اتبع ابن رشد في شروحه على أرسطو المنهج العقلي القائم على التمييز بين أساليب التعبير والبرهان وعندما يعرض لأفكار أرسطو إنما يعبر عن التفرقة بين الخطابة والجدل والبرهان مؤكدا أن أرسطو وحده هو صاحب الفكر البرهاني ذاهبا الى أن الجدل إنما يدل على مخاطبة بين اثنين يقصد كل واحد منهما غلبة صاحبه بأي نوع من الأقاويل اتفق^(١٣) . ويجب ألا تغفل هنا أن التفرقة قد أدت الى نشأة التيار العقلي عى الغرب وبالتحديد عند الرشديين اللاتين^(١٤) وبذلك أصبحت مرتبة العقل أعلى من مرتبة الايمان في ذلك الوقت .

ويبدأ ابن رشد بدراسة أقوال أرسطو دراسة عميقة فيراجع النص ثم يراجع ترجماته ثم يقارن بين النصوص والترجمات حتى يتأكد من صحة مذهب أرسطو اذ أن كثيرا من أخطاء الشراح إنما نشأت من الاختلاف على النصوص وعلى ترجماتها وهو يهدف من ذلك البحث الى موضوع واحد في عدة نسخ حيث ان النسخ التي تعتبر المصادر الأصلية أقوى اقناعا لديه من ترجماتها .

ويتناول ابن رشد أقوال الشراح الذين ترجموا أو شرحوا لأرسطو^(١٥) وتأويلاتهم المختلفة لمذهب الفيلسوف اليوناني ويقارن بينها ويختار أقربها الى الصواب ويرجع الأخطاء التي وردت بها اما الى عيوب في النسخة الأصلية كسقوط بعض العبارات منها أو خطأ تفهم هؤلاء الشراح لأفكار أرسطو وهذا هو التقدير وهو نقد خارجي للنص وليس لمضمون النص نفسه وهذا يكون في المرحلة الثانية بعد نقد المصدر .

(2) D'Averny : La connaissance de l'islam en occident p. 40, Paris 1964.

(١٢) ابن رشد - تلخيص كتاب الجدل ص ٣٠ تحقيق شارلس بتروث - القاهرة ١٩٧٩

(١٤) ميخائيل ضومط - توما الاكوييني ص ٣٨ - بيروت ١٩٥٦

(١٥) جورج قناتى : مؤلفات ابن رشد ص ٢٠٢ - الجزائر ١٩٧٨

والمعروف أن أى نص أصلى لا يد أن تذهب منه بعض أفكاره فى انتقاله من ترجمة الى ترجمة وهذا ما يحدث فى أفكار أرسطو الأصلية نتيجة تكرار نقلها - كذلك فإن ابن رشد لم يحاول تطويع النص (١٠) بمعنى أنه كان يدخل بعض الأقوال الأصلية من نصوص أرسطو داخل تفسيره ولكن ذلك لم يضعف شخصية ابن رشد فى التفسير وتعبيره الخاص عن آراء جديدة *

وفى مجال فحص الأفكار الأرسطية يبدأ ابن رشد بإبراز الغرض الكلى من كل فكرة لأن هذا هو ما يهيم ابن رشد فقد تكون فكرة ما يوجد جزؤها الأول فى أحد كتب أرسطو وجزؤها الثانى فى كتاب آخر مثلا فكان على ابن رشد أن تتبع هذه الفكرة المتفرقة فى الكتب المتعددة وضم أجزاءها بهدف اظهار مضمونها وجوهرها الأصلى *

ولم يكن ابن رشد ملما بالغة اليونانية (١١) لذلك رجع الى الترجمات التى قام بها بعض المترجمين وكان ابن رشد يحاول دائما تصفية أقوال أرسطو من بعض العناصر الأفلوطينية (١٢) لأنه قصد الوصول الى الوحدة فى مذهب أرسطو لذلك كان يبحث عما وراء النص الأرسطى ويجب ألا تغفل أن ابن رشد يعد صاحب فضلين يذكران فى تاريخ الفكر الفلسفى الاسلامى وهما أنه أولا قام بدور المحقق التاريخى لمذهب أرسطو ودقة أفكاره وهذا مما يسهل تفسيرها وتقديمها للباحثين ثم أنه قام ثانيا باستخراج أفكار أرسطو من بين هذه النصوص وهو يهذين الدورين قدم انتشارا واسعا لفلسفة المعلم الأول ليس فقط عند فلاسفة الاسلام بل فى الغرب المسيحى أيضا *

ومن اقتناع ابن رشد بأرسطو يبدو وكأنه يلتمس له العذر فى بعض الأفكار التى جاءت فى فلسفة المعلم الأول مثل تلك الأفكار التى لا تتفق والمقيدة الاسلامية ويرجع ابن رشد السبب فى ذلك الى تأثير أرسطو بالواقع الاجتماعى اليونانى وهذا الحكم من جانب ابن رشد يعد حكما موضوعيا حيث أراد به اظهار الجوانب المنطقية التى يقبلها العقل سواء أكان عقلا اسلاميا أو مسيحيا ، وقد استخدم ابن رشد المقاييس عند الاسلاميين فى نقد القدماء (١٣) بصفة عامة وعلى رأس هذه المقاييس العقل والتجربة (١٤) ذلك لأن مذهب أرسطو يقوم على العقل وبالتالى فهو

(١٦) د. عاطف العراقى : تجديد فى مذاهب الفلسفة والكلامية ص ٢٢٣ ط ٤ - القاهرة ١٩٧٩

(17) Munk (S.) : Mélanges de philosophie juive et arabe p. 431 — Paris 1949.

(١٨) خليل الجر ، حنا الفاخورى - تاريخ الفلسفة العربية ص ٣٨٩ ج ٢ - بيروت ١٩٥٨

(19) Gauthier (Léon) : Averroes, p. 280.

(٢٠) ابو رشد - تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٣٣ - ٣٤

أبعد المذاهب عن الشكوك كما أنه يقوم على أنواع فهناك اذن تقارب بينه وبين الوجود وليس ناتجا عن مقدمات عامة () خارقة عن طبيعة استحوص عنه .

وأول شيء اهتم به ابن رشد في شروحه على أرسطو هو ذكره للمصطلحات التي وردت في كتب أرسطو خاصة في علم مابعد الطبيعة وجعل النظر في شرح هذه الأسماء جزءا لا يتجزأ من هذا العلم (١) بل انه يحلل اللفظ نفسه وينسبه الى اذلفاظ المشتق منها حتى يصل بذلك الى المعاني التي قد يحملها اللفظ مثال لفظ (ابتداء) (٢) الذي ذكره أرسطو فنجد أن ابن رشد يرجع كلمة ابتداء هذه الى انها من المبتدأ وهذه تعنى أول الشيء وبدايته وهكذا - ونراه يتدرج بهذه المعاني من أجل أن يصل الى مقصد أرسطو من اللفظ ثم يربط هذا المقصد بالفكرة التي يريد أرسطو طرحها - فكلمة ابتداء هذه مثلا يتبعها ابن رشد حتى يصل بنا الى أنها تعنى أول الأشياء أو مبدأها أي العلة الثانية أو المحرك الأول (٣) .

ولم يقتصر دور ابن رشد على شرح وتفسير مقالات أرسطو فقط بل قام أيضا بدور الملخص حيث نراه يبرز الجوانب الهامة في فلسفة أرسطو أي التي تهيم فلاسفة الاسلام عامة مستبعدا أو حاذفا كل ما لا يهم الفكر الاسلامي مثال ذلك حذفه للنصوص التي لا تخدم البناء العقلي أو حذفه لكل ما يتصل بتاريخ اليونان ناماكن والأسماء وغيرها ثم حذف لكل ما يتصل باللغة اليونانية حيث وجد انه من الصعب ادماجها في مسار الفكر الاسلامي لاختلاف المفاهيم في كل من اللتين - وبعد مرحلة الحذف أو التلخيص يقوم ابن رشد بعمل ترتيب جديد يتفق والمادة المشروحة بمعنى أن يكون الترتيب تبعا لاهمية المادة فنجد مثلا يضع الألف الصغرى قبل الألف الكبرى نظرا أن اذلف الصغرى تتناول الموضوعات الخالصة في حين تبحث الألف الكبرى في تاريخ الفكر اليوناني وهو ما لا يهم ابن رشد .

وقد قدم لنا ابن رشد ثلاثة أنواع من الشروح (٤) لتفسير وتوضيح كتب أرسطو وقد سمى الشرح الأول بالأكبر لأنه يشرح فيه كتب أرسطو باستهاب قاصدا ابراز كل ما يخفى من أفكار أرسطو - أما الشرح الثاني فقد سعى بالأوسط نظرا لأن ابن رشد حاول فيه أن يكون بين الشارح والملخص بمعنى أنه يشرح باطناب تارة ثم يشرح بايجاز تارة أخرى فهي اذن مرحلة متوسطة (٥) بين التفسير والتلخيص الموجز . ثم الشرح الثالث وهو

(٢١) ابن رشد - تهافت التهافت ص ٨١ وأيضا - Allard : Le Rationalisme p. 25

(٢٢) ابن رشد - تفسير مابعد الطبيعة ج٢ ص ٤٧٥

(٢٣) ابن رشد - تفسير مابعد الطبيعة ج٢ ص ٤٧٧

(٢٤) ابن رشد - تفسير مابعد الطبيعة ج٢ ص ٤٨٠

(٢٥) جورج قنوتاي - مؤلفات ابن رشد ص ١١٠ وأيضا -

Renan (Ernest) : Averroes et — p. 62.

(٢٦) فرج أنطون : ابن رشد وفلسفته ص ٢٨

الذى يسمى بالتلخيص يقوم فيه ابن رشد بحذف لبعض ما ورد في كتب أرسطو سواء حذف مصطلحات أو ألفاظ أو حذف عبارات ممكن أن يستقيم المعنى بدونها بحيث لا يخل هذا الحذف بجوهر الفكر المراد طرحها ويضئ هذا أن ابن رشد قام بدور الملخص في هذا الشرح بمكس ما فعله في الشرح الأكبر حيث قام بدور المضيف .

ثانيا : المؤثرات اليونانية في مشكلة قدم العالم :

القول بقدم العالم عند فيلسوف أو آخر لا يعنى أن هذا الفيلسوف يرفض الاعتراف بوجود الصانع وبمعنى آخر فإن الذهاب للقول بقدم العالم لا يعد متناقضا مع أدلة وجود الله لأن هذا يتوقف على معنى كلمة القدم نفسها فهل هي قدم الصورة أم قدم المادة ؟ هل القدم بالزمان أم بالرتبة والذات (٢٧) مع ملاحظة أن ابن رشد نفسه قد قام بالدفاع عن الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم وفي ذات الوقت قدموا أدلة لوجود الله تعالى .

أ - الأثرية : يؤكد تاريخ الفكر الفلسفى بصفة عامة أن فكرة الخلق كانت غريبة على فلاسفة اليونان حيث ذهبوا للقول بقدم العالم وخاصة أفلاطون الذى كان أول من تناول هذه المشكلة من فلاسفة اليونان ورأيه مخالفا لرأى أرسطو حيث ذهب الأخير الى أن العالم لو كان حادثا لكان مرفوقا ثم وجد والمعروف أنه مادام العالم متحركا فهو يرتبط بالحركة ولما كانت الحركة أزلية متصلة (٢٨) أصبح العالم أزليا مثلها .

ويعد رأى ابن رشد فى قدم العالم مجموعة من الردود البرهانية العقلية على حجج الفزائى فى مسألة حدوث العالم والتي كفر بها الفزائى الفلاسفة فى كتابه تهافت الفلاسفة وقد اقتنع ابن رشد ببدا الحركة الذى وجده عند أرسطو والذى جملة يذهب للقول بقدم العالم - هذا بالإضافة الى محاولته اثبات استحالة تصورات المدة زمنية تكون قد وجدت بين الله ووجود العالم ذلك لأنه مادام الله قد فعل الفعل فلا يجوز تراخى المفعول عن فعل الفاعل المزيد (٢٩) لأن المفعول مصاحب للفعل بالضرورة ولما كان صاحب الفعل أزلى كان فعله أزليا لأن المراد من طبيعة المزيد .

وهذا لا يعنى أن ابن رشد أراد للعالم أن يكون قديم القدم الالهى بل ان القدم الذى تصده ابن رشد جاء نظرا لأن العالم عنده وجد عن الله منذ الأزل بمعنى أنه فيض الله فى الزمان

(٢٧) ابن تيمية - موافقة صريح المفعول لصحيح المفعول ١٦ ص ٩٦

(٢٨) د . عبد الرحمن بدوى - أرسطو ص ١٤٦ - القاهرة ١٩٤٣

(٢٩) ابن رشد - تهافت التهافت ص ٣

والزمان لا ينقطع ثم ان العالم يعتبر أيضا مخلوق لأنه معلول لله وقد أراد ابن رشد من القول
بقدم العالم ليس القدم الذاتي بل قدم المادة أى أن مادة العالم أزلية وبالتالي لا تفتى •

وقد استخدم ابن رشد فى أدلته على قدم العالم طريق البرهان وهو طريق أرسطى يذهب
فيه الى أن الجدل فى هذه الأمور لا يجدى لأنه لا يصل الى مرتبة البرهان - وينبها ابن رشد
الى أن أقوى الأدلة على حجة أو فكرة هى القياس لأنه اذا ادعى مدع أن المفصول لا يمكن أن
يتأخر عن فاعله خاصة ان كان هذا الفاعل موجود بجميع شروطه فلا بد أن يثبت ادعائه هذا
اما بقياس فيأتى به أو بإرادته ان ما يدعيه هو من المبادئ الأولى وهذه الأخيرة يجب أن تكون
مترفا بها من جميع الناس كشهود عليها وحتى هذا الاعتراف ليس صحيحا لأنه ليس من شرط
المعروف أن يعترف به جميع الناس^(٣٠) • وهذا المطلب من جانب ابن رشد يصعد به
الى فكر أرسطو حيث الدور الكبير الذى أسنده أرسطو للقياس وجعله شرطا من شروط المعرفة
السليمة خاصة ان كانت المقدمات صادقة •

ويؤيد ابن رشد أرسطو فى ذهابه الى أهمية الحركات الواقعة فى الزمان والتي تتضمن
أن كل حركة واقعة فى الزمان الحاضر لابد وقد سبقتها حركات لانهاية لها كما تذهب
الدهرية حيث يجوزون وجود مسبب بلا سبب ومتحرك من غير محرك بل المقصود بقدم الحركة
السابقة أن نصل من قدمها الى قدم المادة الأولى كما يرى الفلاسفة - واذا تأملنا رأى أرسطو
نجد أنه يفترض وجود حركة ابتداء بالنسبة الى الطبيعيات اذ لاوجود لها أى للطبيعيات ولا لعلم
آخر من العلوم إلا بافراض الحركة^(٣١) •

وقد رأى ابن رشد أن الحركة لها دوران وهذا الدوران يفيد وجود زمان بدأت
فيه أول حركة^(٣٢) وهذا فى الحقيقة رأى أرسطى حيث نجد أن فكرة الدوران هذه تؤدى
بنا فى النهاية الى اثبات محرك أول وهو مارآه أرسطو وما أراد الوصول اليه من خلال
فكرته عن الحركة •

وقد حاول ابن رشد أن يصل الى قدم الحركة حتى يصل بالتالى الى قدم العالم وقد
اقتضى منه ذلك البحث فى كنه الزمان وهل هو قديم ؟ وكانت هذه النقطة هى الطريق
الثانى الذى استخدمه ابن رشد لاثبات قدم العالم من خلال قدم الزمان الذى حاول اثباته

(٣٠) ابن رشد - تهافت التهافت ص ٥

(٣١) أرسططاليس - الطبيعة ص ٤٠٧ ترجمة اسحاق بن حنين ج ١ تحقيق عبد الرحمن

بدوى - القاهرة ١٩٦٤

(32) Quadri : La philosophie arabe dans l'Europe medievat p. 228—229.

بطريق البرهان مبتعدا عن طريق الجدل - وأول علاقة للزمان بالحركة هي أنهما يشتركان في مزية الاتصال بالحركة متصلة والزمان متصل كذلك فإن في كليهما يمكن التمييز بين التقديم والتأخير ويمكن هنا القول أن تقدم الزمان وتأخره يظهر في الحركة فإن كل حركة من الحركات تنبها إلى مرور زمان •

ويذهب ابن رشد إلى أن أزلية الزمان تأتي من أنه مكون من آتات (آ) والآن عبارة عن الحد المشترك بين ماضى ومستقبل أى أن اللحظة لا بد أن تكون مسبقة بزمان ولما كان الزمان لا يوجد أو يحس إلا بالحركة فالحركة إذن أزلية بالضرورة - ثم اتنا لو افترضنا ان العالم فعل الله المحدث فلا بد أن نسلم أن كل محدث فإن المادة تسبقه اذ الحادث لا يستغنى عن المادة والمادة لا تكون حادثة وانما الحادث هو الصور والاعراض • والمادة لا يكون لها مادة تسبقها ولا يمكن أن يمر ذلك الى غير نهاية بل لا بد من القول بوجود مادة أولى قديمة وموجودة منذ الأزل وهذه المادة لا تتكون لأنها لو كانت تتكون لكان ذلك من فساد ما قبلها لأن الفساد هو (كون) لغيره ولذلك لا يجوز أن يكون عدم الشيء هو الذى يتحول وجودا بل التحول هو شيء له شيءه تحسب وجودا لأن عدم لا يتصف بالتكون •

من هذا يريد أن يصل ابن رشد إلى أن عدم هو ليس بعدم بل هو (طبيعة) تعد مادة قديمة لهذا العالم وأن الفكرة القائلة بأن هناك زمانا كان العالم فيه معدوما فكرة خاطئة لأنها تقضى إلى أمرين أولهما وجود مدة زمنية بين الله والعالم وهو محال لأن المعلول لا يتراخى عن علته وثانيهما لأن فكرة عدم نفسها لا وجود لها لأن عدم امتناع الوجود أصلا •

ب - الأبدية : وهذه المسألة ترتبط بمسألة الأزلية ولا بد أن نعلم أن فكرة الأبدية لا تأتي من فراغ لأن الأبدى لا بد أن يكون أزليا والعكس صحيح لأن من طبيعة الأزلى الاستمرارية فى الوجود إلى مالا نهاية وكذلك الأبدى اذ لا يجوز أن يبقى شيء إلى مالا نهاية وهو مخلوق فالمحدثات تفسد وتفتنى بالضرورة •

وقد ذهب ابن رشد إلى أن مالا مبدأ له لا انقضاء له هذا بالإضافة إلى أنه مادام العالم أزليا فهو أبدى بالضرورة وما دام العالم معلول لملة أزلية أبدية والمعلول لا يتراخى عن علته فهو مثلها من حيث الأزل والأبد حتى فكرة الفساد وحاول ابن رشد تجنبها بالاتجاه إلى فكرته الجديدة والتي يمكن تسميتها بعدم الشخص أو الهوى وهذه كلها آراء أرسطية - كما نرى - تستخرج من الفاسد حياة أخرى لأن الفساد فى رأى أرسطو هو عبارة عن تغير فى الكيف

مثال ذلك عندما يتحول الأبيض الى أسود^(٣٤) فإن هذا التحول يعد فسادا للون الأبيض وسهواً اللبني الجديدة القابلة له وهي اللون الأسود ومن ثم يصبح الفساد تحولاً نحو اللبنيات المضادة ولا يجوز إطلاق كلمة فناء عليها •

وقد حاول ابن رشد اثبات أن المادة القديمة باقية لا تنفنى فذهب الى انها مادامت لها شئية فقد لزم وجودها في زمان فان كانت قبل العالم فهي ازلية دلزمان وان كانت بعد العالم فهي ليست تعنى الفناء بل عودة الى القوة وذلك ايضا يتم في زمان وهي تمد في الحالتين ازلية في الأولى وأبدية في الثانية باعتبار بقائها في القوة وليس في الفعل وبقائها في القوة يعد بقاءاً لا نهائياً لأنه السبب في تكون وجود آخر نصور اخرى - واذا كان ابن رشد قد تجنب فكرة الفناء فلأنه اراد ان يجعل فعل الله تعالى بالايجاد وليس الله فاعلا للعدم المطلق •

ج - القوة والفعل وارتباطهما بالآزلية والأبدية : استخدم ابن رشد فكرة القوة والفعل من أجل الوصول الى اثبات قدم العالم واثبات حدوثه في نفس الوقت لأنه رأى انه مادام يثبت حدوث الفعل يثبت بالتالي أنه له محدث - وفي استخدام ابن رشد لفكرتي القوة والفعل يذهب الى أن الفاعل ينحصر فعله في اخراج ما بالقوة الى الفعل وبالقياص الى هذا القول الأرسطي والذي تأثر به ابن رشد يصل الى ان ابن رشد قد حول عملية الایجاد الى استخراج أو فعل التحويل أى تحويل الشئ من حالة القوة الى حالة الفعل وهذا التحويل يقوم به الله تعالى فكأنه نفى عن الله صفة الاحداث أو الخلق وقصر فعله على استخراج الموجودات التي بالقوة الى الفعل ولذلك نراه قبل لفظ المحرك الأول الذي ورد في مذهب أرسطو حيث نرى عنده أن تغير الشئ هو عبارة عن تحوله^(٣٥) • وهناك فارق بين كلمة محرك وخالق اذ الأولى تفيد أن الأشياء موجودة لكن ينقصها انتحرك أما الثانية فتفيد فكرة الایجاد من العدم أى ايجاد الشئ بعد أن لم يكن •

وتحول الأشياء من القوة الى الفعل يحقق اتحاد الصورة بالهولي واعداد هذه الموجودات يعني اعادتها مرة أخرى الى القوة فتفصل الهولي عن الصورة لأن الایجاد عند ابن رشد هو حركة وكل حركة تقتض مجالا وهذا المجال هو الهولي التي تتصف بقابلية لتلقى الصور ولكن مع تجردها من كل خاصية ايجابية سوى هذا الاستعداد لقبول التغيرات عليها وهي تتضمن صور الموجودات بالقوة قبل خروجها الى الفعل وهذا يعني أنها تحمل مبادئ الأشياء - والذي جعل ابن رشد يؤكد على أهمية القوة هو جملة العدم (طبيعة) متمخصة هي الهولي الا اذا كان

(34) Aristote : L'organon, traduction par j. tricoté p. 75.

(35) Moreau : Aristote et son école p. 138.

مقصد ابن رشد في العدم الذي هو المادة الأولى القديمة غير مقصده في العدم الناشئ من تحول الموجود من حال الوجود الى حال العدم وعلى أي الحالين فإن العدمين يتضمنان فكرة الكون والفساد ويمكن تسمية الهولي الأولى بالموجودات الأزلية ويمكن تسمية عودتها الى القوة مرة أخرى بالموجودات الأبدية لأنها في نظر ابن رشد لم تعد ولم تكن كصور وأعراض فإن فسادها هو تكون لصور أخرى ومن هنا اتصفت بالأبدية .

وهذه الفكرة من جانب ابن رشد فكرة ارسطية اسماها ارسطو بالكون والفساد لأنه ذهب الى أن كل تغير هو تغير الى كمال أو فساد أي انه لا يد ان يفترض في الشيء الذي يتغير انه ناقص سيكمل أو كامل سينقص ومن هذه الفكرة توصل ارسطو الى اثبات المحرك الأول - والذي جعل ابن رشد يقدم القوة على الفعل رغم فاعليه الفعل وإيجابيته انه اعتبر القوة أساس الشيء حتى الحركة اعتبرها كمالا بالقوة فاذا لم يكن هناك قوة لم تكن هناك حركة وهذا القول استفاده ابن رشد من ارسطو^(١) الذي جعل القوة تسبق الفعل وهي الدافعة للتحرّك .

وقد حاول ابن رشد بهذه الطريقة أن يوجد علاقة بين انادة والصورة حتى يؤكد علاقة بين الموجودات حيث أن هذه العلاقة تجعل الاشياء رغم ثرتها ترجع في النهاية الى مبدأ واحد هو فاعلها على الحقيقة لأن موجد ارتباط بينها هو محدث الوجود لها - وعلى الرغم من ذهاب ابن رشد للقول بقديم العالم فانه لم يقل بالفيض خاصة وانه أكد على فكرته الجديدة (الحدوث الأزلي أو التجدد المستمر) وان الله تعالى يحفظ العالم على وجه أتم وأشرف وهذه كلها كانت تؤدي الى القول بالفيض خاصة وأنه حاول إلغاء فترة زمنية بين الفاعل والمفعول عندما قال بأن المعلول لا يتراخى عن علته وذلك حتى يظل العالم مستمرا من طرفيه كفاعله وبهذا يصبح العالم عند ابن رشد قديما وان كان يقصد بقديم العالم قدم المادة الأولى فقط .

ورفض ابن رشد لفكرة الفيض كأن تأثرا بأرسطو على وجه التحديد وذهب الى أنه لم يجد مبررا عقليا واحدا لهذه الفكرة أو حتى تأييدها عند من ذهبوا اليها لأنه لا يجوز القول بالصدور أو الفيض عن محرك^(٣٧) وهذه الحجة لها وجهتها اذا أخذنا في الاعتبار قول ابن رشد بأن الله تعالى عندما يخلق الموجودات انما يكون ذلك بتحريكها من القوة الى الفصل

(٣٦) ابن رشد - تفسير ما بعد الطبيعة ج ٢ ص ١١٣١ - ١١٣٧ نشرة مورييس بوجيه -

بيروت ١٩٤٢

(٣٧) ابن رشد - تفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٤٩٧ - ١٤٩٨

وكذلك إذا أخذنا في الاعتبار ذهابه للقول بأن الله تعالى يخترع الأسباب بمعنى أن هذه الموجودات تتواجد بعضها عن بعض عن طريق السبب والمسبب^(٣٨) ولا يجوز أن يقال عن الأسباب أنها مفيضة لمجرد أنها علل للمسيات الناتجة عنها - كذلك لا يمكن القول عن الله تعالى أنه مفيض الأسباب لأن الأفاضة لا تكون الا في الخلق أى خلق الموجودات دفعة واحدة بلا فترة زمنية يحدث فيها توقف أو انقطاع عن الفيض ولما كان الله تعالى يخلق أسباب الموجودات بفعل التحريك فلا يجوز أن ينسب اليه القول بالفيض •

وقد اعتمد ابن رشد في رفضه لفكرة الفيض على فكرة أرسطو في الابداع وان كان قد اختلف معه في أن اله أرسطو كان علة غائية فقط بينما اله ابن رشد كان علة فاعلة (الله) وغائية أيضا لأنه الصانع الوحيد لهذا العالم وان كان فعله يعتمد على المادة القديمة وكان هذا الخلاف من جانب ابن رشد هو محاولة منه للتوفيق بين مفهوم الله عند أرسطو ومفهوم الله الذي يتفق والعقيدة الاسلامية •

ثالثا : أدلة وجود الله والمؤثرات اليونانية فيها

إذا استعرضنا الأدلة التي ساقها ابن رشد لاثبات وجود استلقت نظرنا ذلك الدليل الذي استقاه ابن رشد من أرسطو وأقصد به دليل الحركة وهو أكثر الأدلة التي برز فيه التأثير اليوناني على أقوال ابن رشد ولا غرابة أن يستخدم ابن رشد دليل الحركة في اثبات وجود الله مثلما استخدمه في اثبات قدم العالم وقد أراد بذلك أن يتدرج من الحركة الى المحرك الأول الذي وصل اليه أرسطو قبل ذلك والسبب في ذلك انه قد تين لابن رشد استحالة تحريك الموجودات بنفسها أى أن تحريكها لابد أن يكون من شئ خارجي عنها^(٣٩) وليست هي محرك لذواتها اذ كيف تكون حركة ان لم توجد علة لها بالفعل تدفعها للتحرك لأن المتحرك لابد أن يحركه شئ ما بالضرورة •

ويفسر ابن رشد ذلك بقوله انه لما كان الجوهر الذي بالقوة عندما يخرج الى الفعل انما يخرج من قبل جوهر هو بالفعل فقد اقتضى ذلك انتهاء الأمر في الموجودات الفاعلة الى جوهر فعل محض^(٤٠) وبذلك يتسنى التسلسل تماما بانتهاء الموجودات الى هذا الجوهر ولذلك يمكن القول بأن المتحرك انما يتحرك من جهة ما هو بالقوة والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل ولا يمكننا تصور أن هذا المحرك الأول يحرك تارة ويتوقف تارة لأن هذا يعنى أن هناك من هو أقدم منه يدفعه للحركة ثم يدفعه للتوقف وهو محال •

(٣٨) ابن رشد تلخيص مابعد الطبيعة ص ٩١ - ص ٩٢ ، تهافت التهافت ص ٨١

(٣٩) أبو العلا عفيفي - ترجمة عربية لمقالة اللام ص ١١٠ ج ١ - القاهرة ١٩٣٧

(٤٠) ابن رشد - تهافت التهافت ص ١٠٧

ويذهب ابن رشد أيضا الى انه لما كان هناك ثلاثة محركات أول وآخر وأوسط ولما كان الأخير غير متحرك أصلا والأوسط محركا ومتحركا فان ذلك يؤدي بالضرورة الى أن يكون الأول غير متحرك لأنه لو كان كل محرك متحرك في ذات الوقت لما فارق أحدهما الآخر الى أن يوجد محرك لا يتحرك ولهذا كان لابد أن يوجد محركا أول مفارقا للمتحرك لأننا لو افترضنا أن المحرك الأوسط مؤلف من شيئين فان كل مؤلف من شيئين اذا جاز مفارقة أحدهما للآخر في الوجود جازت هذه المفارقة على الآخر أيضا ومن ذلك تتبين أنه لابد من وجود محرك أول نسبته الى هذا الكل نسبة المحرك الأول في الكائن الحي لهذا الكائن وأنه ثابت لا يتغير بالذات ولا يكون محلا للحوادث .

والتأمل في أقوال ابن رشد هذه لا يكاد يجد فرقا بينها وبين دليل الحركة عند أرسطو حيث يذهب الأخير الى أن كل ما هو متحرك فهو متحرك بشيء آخر^(٤١) وهذا يعنى أمرين اما أنه متحرك بحركة مباشرة من هذا الآخر أو أنه متحرك بحركة غير مباشرة أى بتوسط متحرك محرك وفي هذه الحالة فالتا نجد محركات متوسطة متناهية العدد بالضرورة ولما كان التسلسل الى غير نهاية مستعاضنا بذلك نصل الى المحرك الأول المطلوب فاذا كان متحركا فهو متحرك بذاته ومن هنا يمكن القول بأن في العالم حركة لها بداية وعلة أولى ثابتة محركه وغير متحركة^(٤٢) وهذه العلة مغايرة تماما للأشياء الأخرى التي تتحرك دائما وتحرك في ذات الوقت .

وفي أدلة وجود الله عند ابن رشد نجد انه استعان ببعض الأفكار الأرسطية وكانت واضحة تماما في مذهبه ومن هذه الأفكار : فكرة الحد ، فكرة البرهان ، فكرة القوة والفعل ، فكرة السبب والمسبب .

أ - فكرة الحد : وهم التي استخدمها أرسطو من قبل كطريقة يتوصل بها الى العلم وبيان ماهية الأشياء^(٤٣) وكما سبق أن بينا أن أكثر الأدلة التي تتضمن فيها فكرة الحد لدى ابن رشد هو دليل الحركة اذ نراه فيه أكثر اقترابا لأرسطو ذلك لأنه أولا يصعد من حركة البوحدات في العالم الى المحرك وثانيا لأنه يتأمل دوران الموجودات بحيث تتجه في هذا الدوران الى هذا المحرك باعتباره العلة الغائية لها وهو بهذا قد أقام علاقة وثيقة بين المتحرك والمحرك أم بين القابل من ناحية والفاعل من ناحية أخرى .

(٤١) ارسططاليس - السماع الطبيعي ص ١٠٧

(42) Robin (Léon) : Aristote p. 60.

(43) Mieli (A.) : Aristote Sovent p. 169—182.

ب - فكرة البرهان : ويعنى البرهان اثبات نتيجة يقينية من مقدمات يقينية بالضرورة بمعنى أن البرهان يصدر عن مبادئ كلية يقينية ويؤدى الى العلم^(٤٤) وقد اعتبر أرسطو أن القياس البرهانى هو القياس العلمى لأن العلم هو البحث فى الأشياء من حيث عللها •

وفى أدلة جود الله التى قدمها ابن رشد نجد قد استخدم البرهان وبصفة خاصة البرهان (الانى) أى البرهان الذى ينتقل فيه من المخلوق الى الخالق بمعنى أنه يتعرف على الخالق عن طريق مخلوقاته وقد استعان ابن رشد بفكرة البرهان عندما أراد الصعود من الأمور المحسوسة الى الأمور المعقولة حتى يصل الى اليقين ولا تنفل انه امان من ابن رشد فى الأخذ بطريقة البرهان فقد وضع هذا الدليل أيضا تحت القياس البرهانى فى شكل مقدمات ونتيجة^(٤٥) حيث يذهب الى أنه ما دام العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الانسان (مقدمة صغرى) وما دام كل ما يوجد موافقا فى جميع أجزائه لفعل واحد وموجها نحو غاية واحدة فهو مصنوع (مقدمة كبرى) اذن فالعالم مصنوع وله صانع بالضرورة (نتيجة) •

ج - فكرة القوة والفعل : ترتبط القوة والفعل ببعضهما لأن كلا منهما تكمل الأخرى وارتباطهما يعنى اتحادا يحدث بين الصورة والهيولى بينما ترتبط الصورة بكلمة الفعل ترتبط الهيولى بلفظ القوة وذلك لأن القوة توجد فى الهيولى بينما يتحقق للأشياء وجودا فعليا بالفعل ومن ثم فإن اتحاد الصور بالهيولى يعنى أن الشيء قد تحقق بخروجه من القوة الى الفعل وهذا هو الایجاد^(٤٦) •

وقد ذهب ابن رشد فى عرضه لفكرة القوة والفعل الى نفس ما ذهب اليه أرسطو فى هذه الفكرة حيث أثبت أرسطو أن للفعل كمالات يفعل حركته وقد تابع ابن رشد أرسطو عندما أبرز أهمية الحركة فى أدلته لوجود الله لأنه اعتبر أن بالحركة سنرى الوجود متحققا فى عالم الفعل ولذلك فقد جعل أرسطو الحركة مصدرا للكمال بمعنى كمال التحرك بما هو متحرك نظرا لأنه رأى أن الحركة تقوم بدور هام حيث يتم بها خروج الموجود الى الفعل وفى هذا الخروج كمال له •

وقد أراد ابن رشد من تقديم فكرة القوة والفعل فى مذهبه سواء فى القول بقدم العالم أو فى أدلة وجود الله أن يبرهن على أن هناك محركا يحرك جميع هذه

(44) Georr (Khalil) : Les categories d'Aris tote p. 110.

(٤٥) ابن رشد - تلخيص البرهان ص ٢٠٤ - القاهرة - دار الكتب بدون تاريخ •

(٤٦) صدر الدين الشيرازى - شرح الهداية الأثرية ص ٨٥ طهران ١٣١٣ هـ •

الأشياء التى فى الطبيعة وعندما أراد الوصول اليه سعد من الموجودات الى الموجد عن طريق الحركة - وهو اعتراف صريح باستخدام منهج البرهان الأرسطى فى البحث عن ماهيات الأشياء - كذلك فانه استخدم فكرة القوة والفعل أيضا من أجل ابعاد فكرة الصدم عن الذهن بل رفضها كلية لأننا ما دمنا سنثبت أن هناك موجودات منبثة فى الهولى بالقوة فاننا سنضطر للاعتراف بوجود حركة ما تخرج هذه الموجودات الى الفعل ليمت وجودها ولكى تتحقق الحركة وأهميتها •

د - السبب والسبب : وقد تصد ابن رشد بهذه الفكرة رفض المصادفة والاتفاق مستخدما

فى ذلك طريق البرهان لأنه حاول اقامة علاقات بين الأشياء وقدر لها صفة الضرورة حتى تم الأنصال بأسباب ضرورية حتمية • ومحاولة ابن رشد التأكيد على الملاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها تؤدى الى التأكيد على أن هناك حكمة الهية وغاية من هذه الموجودات وأيضا محاولة استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهو طريق القياس البرهاني لأنه أراد أن نجعل نظرنا فى الموجودات محكوم بالقياس العقلى خاصة وأن الشرع لم يرفض طريقة البرهان بل على العكس لأنه يؤيد طريق الاعتبار فى الاعتبار فى الآية الكريمة (واعتبروا يا أولى الأبصار)^(٤٧) كذلك قوله تعالى (أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء)^(٤٨) •

ويذهب ابن رشد الى أننا كلما أبرزنا دورا للعقل كلما تكشفت لنا الأسباب وراء الأشياء وان انكار العلاقة بين الأسباب والمسببات لهو تقليل من شأن العقل^(٤٩) والمهمة التى يقوم بها وقد حاول ابن رشد ابراز خصائص للأشياء^(٥٠) الموجودة فى العالم تسحب عليها صفة الضرورة حتى يصفد من هذه الخصائص الى تقرير أن لكل شيء سببا فى وجوده وله نوعية مميزة قد لا تتشابه مع خاصية أخرى لموجود آخر وهو رأى أرسطى عرضه أرسطو من قبل حين ذهب الى أن من الأسباب ما يقال على الملامة^(٥١) بمعنى أن تتناسب مع بعضها البعض وقد دعا أرسطو لاستخدام العقل حيث يطلعا على ماهيات الأشياء وهذه الماهيات تأتى لنا عادة من البحث فى السبب الذى من أجله وحدثت الأسباب •

(٤٧) سورة العنكبوت آية ٢

(٤٨) سورة الاعراف آية ١٨٥

(٤٩) د. عاطف العراقي : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٤٥

(٥٠) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ج ٢ ص ١١٣٦

(٥١) أرسطو ليس : الطبيعة ص ١٠٧ ترجمة إسحاق بن حنين •

وقد استعان ابن رشد بهذه الفكرة الأرسطية لأنه وجد أن للكون علة غائية هي النفس الآتية من توافق الموجودات بعضها البعض ولما وجد هذا التوافق الحاصل بينها أدرك أن هناك عناية الهية نظمت هذا التوافق ودبرته حتى يحصل الكون كله على المنفعة المنشودة ولذلك نجد ابن رشد قد سارع بالربط بين العناية الالهية والعلة الغائية وقال بفكرة السبب والمسبب بل وجعل الرابطة بين السبب والمسبب ضرورية بمعنى أن ما نراه في الطبيعة يتعلق بأسباب ضرورية أدت اليه .

وجدير بالذكر أن ابن رشد قام بالرد على من سبقوه سواء من الفرق الاسلامية أو فلاسفة الاسلام وذلك في مسألة أدلة وجود الله وكان تقدمه لهم متأثرا الى حد كبير بما جاء في مذهب أرسطو وقد قصد من ذلك تقديم مذهب أرسطو بصورته الصحيحة أولا ثم إبراز مكانة الحجج العقلية البرهانية وأهميتها في تفنيد المذاهب تأتيا وبيان ضعف الأقوال الجدلية الخطائية وعموضها الأمر الذي يخرج بأصحابها عن الفكر الفلسفي السليم وربما هذا ما جعله يدعو الى التأويل - أما ثالثا فلأن ابن رشد ارتضى لنفسه منهجا عقليا راق له بما فيه من طرق البرهان معللا ذلك بأن نتائج هذا النهج يقينية بلا جدال .

رابعا : مشكلة الذات والصفات عند ابن رشد ومدى استفادته من آراء فلاسفة اليونان :

قدم ابن رشد مذهبا متكاملا في ذات الله وصفاته انتهى منه الى القول بأن الله تعالى واجب الوجود ولا تجوز الوجوبية الا له كما انه أثبت له صفاتا منها ما هو للذات ومنها ما هو للفعل وقد تناول ابن رشد مسألة الذات الالهية على ضوء رأي أرسطو في المحرك الأول فترأى قد عنى بتزوية الذات الالهية عن مشابهة البشر ومماثلة المحلوقات الجسمية - كذلك يذهب ابن رشد الى أن العقل نفسه يقضى بتزوية الذات الالهية ونفى صفات النقص عنها والا لما بقى العالم حتى الآن موجودا لا يعتره فساد أو اختلال على أن الله تعالى قد أشان الى هذا في القرآن الكريم حيث يقول (ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده) (٥٢) .

واذا تأملنا مذهب ابن رشد في الذات الالهية نجد أن المؤثرات الأرسطية قد دخلت في سياق مذهبه حتى أنه أكد على أن الله تعالى ما دام بسيط الحقيقة وهي من الأمور البديهية فلذلك يتمتع وجود صفات كثيرة قائمة بذاتها فيه - كذلك يمكننا القول بأن الذات الالهية عند ابن رشد هي العقل - والعقل والمعقود شيء واحد وتبرير ابن رشد لهذا القول يعتمد على أنه يستند الى العقل والمعقول شيء واحد . وتبرير ابن رشد لهذا القول

يعتمد على أنه يستند الى العقل فى الأحكام - فعندما نقول ان العقل والمقول شيء واحد فان هذا ناتج عن تصور عقلى لأن العقل يمكنه الفصل عادة بين الوصف والموصوف لكنه يرجعها الى معنى واحد .

وهذه الأمور كلها نتجت عن تأثير ابن رشد وبما ورد فى فلسفة أرسطو لأن فكرة الوصف والموصوف هذه مستمدة من فكر أرسطو الذى فرق بين الصورة التى فى مادة والصورة التى ليست فى مادة لذلك نجده يرفض احلال صفات كثيرة فى الذات الالهية تقوم بذاتها^(٥٣) حتى لو كانت هذه الصفات جوهرية وموجودة بالفعل حتى لا تتعدد الذات بتعدد الصفات وهذا يعد من جانب ابن رشد تنزيها للذات الالهية عن مشابهة المخلوقات .

وقد أثبت ابن رشد الجهة للذات الالهية معللا ذلك أنها ليست مكان حتى نرفض اثباتها بل ان الجهة فى تعريفها هى سطوح الجسم الستة المحيطة به وهذه لا تمد جهات ولا تعد أماكن للجسم أصلا وقد نهض البرهان على ذلك حيث انه لا يوجد خارج سطح الفلك الخارج جسم آخر والا لكان خارج هذا الجسم جسما آخر ويمر الأمر هكذا بلا نهاية وهو محال .

واذا تأملنا حجة ابن رشد على اثبات الجهة نجده متأثرا بفلسفة أرسطو الخاصة بالظواهر الفلكية^(٥٤) والتى يذهب فيها أرسطو الى أن وجود الأفلاك خارج الأفلاك أمر خارج عن الطبع لأن الجسم المتحرك فى استدارة اثما يتحرك حول مركز الكل لا خارجا عنه فلو كان هناك حركة خارجة عن هذا المركز لكان يوجد مركز خارج عن هذا المركز وهذا يعنى أرض أخرى خارجة عن هذه الأرض وهذا كله ممتنع فى العلم الطبيعى وبالنسبة لمسألة الرؤية فقد نفى ابن رشد الرؤية ونفى هذا لا يناقض قوله بإثبات الجهة اذا ما سلمنا بأن الجهة ليست مكانا كذلك فانه رفض أن يجعل الوجود هو محك الرؤية معللا ذلك بأن هناك أشياء موجودة كالأصوات مثلا لكننا لا نراها^(٥٥) وعدم رؤيتها لها لا يعنى عدمها - كما أنه ذهب الى أن المرئى مادام غير محسوس فلا يحتاج الى محل كما أنه من المرئيات بذاتها . ومسألة الرؤية والمرئى هذه استفادها ابن رشد من أرسطو وبالذات من فكرة الحد الأرسطية القائلة بأن الحد هو القول الدال على ماهية الشيء^(٥٦) ولذلك نجده قد التزم بالتعريفات المحددة لكل خاص أو خاصة .

(٥٣) ابن رشد - تهافت التهافت ص ٧٩

(٥٤) ابن رشد - تفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٦٦١

(٥٥) ابن رشد - مناهج الأدلة ص ١٩٨

(٥٦) أرسططاليس - كتاب المنطق ص ٤٧٤ ج ٢ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى .

ثانياً : الصفات : وأول الصفات التي يرضها لنا ابن رشد هي الوحدانية وتبلور عنده في فكرة عقلية هي أننا عندما نتأمل الموجودات حولنا ونجدها تدور وتبنى غاية واحدة هي النظام الموجود في العالم تأكدنا تماماً أن العالم وحده وعلى ذلك فإن صاحب هذه الوحدة ومديرها لابد أن يكون واحداً لأن النسق الموجود عليه العالم يؤكد أنه ليس هناك أكثر من مدير له والا لرأينا للعالم اتجاهات مختلفة متضادة لا تربطها أية علاقات وهذا ما يسبب فساد العالم •

ومضمون هذه الفكرة العقلية مأخوذ من رأى أرسطو في السياسات وحاول الربط بين مذهبه في الوحدانية وبين هذا المنهج ذاهباً إلى أنه عندما تعدد الرئاسات لا يستقيم أمر النظام في الرغبة - وقد دعا أرسطو من قبل إلى أن يكون الرئيس واحد دائماً^(٥٧) وقياساً لما يجري في الطبيعة يجري أيضاً في النظام الإلهي •

ولا تغفل أن مسألة الوحدانية عند ابن رشد تأثرت أيضاً بدليل الحركة عند أرسطو عندما أراد أرسطو اثبات أنه لما كان المحرك الأول واحداً ثابتاً نتج عن ذلك أن ترتبت الحركات الصادرة عنه بحيث وجدناها مترابطة ولما حدث ترابطها صدرت الموجودات في نظام تام وترتيب دقيق لأن الذي أخرجها من القوة إلى الفعل وقام بتحريكها كان واحداً^(٥٨) •

٢ - العلم : يذهب ابن رشد إلى إثبات صفة العلم لله تعالى وأنها قديمة وقد قصد بقدم العالم تنزيه الله عن حالات التوقف عن العلم بمعنى أن الله تعالى لا يجوز أن يتصف بصفة العلم وقتاً ودون آخر فيعلم في وقت ويجهل في غيره • وقد دعا ابن رشد لعدم الخوض في مسألة علم الله بالطريق الجدلي إذ أن مدارك الجمهور لن تصل إلى دقائق الأمور في العلم الإلهي بل إن ذلك قد يبطل معنى الألوهية عندهم^(٥٩) •

وقد نبه ابن رشد على أن صدور الموجودات عن الله تعالى يقتضي بالعلم^(٦٠) فهو يعلمها جميعاً وعلمه بها دليل اختياره لها وهو بذلك يثبت لله علماً قديماً بذاته وبغيره - وإذا فحصنا قول ابن رشد نجده يحاول إثبات علم الله الكلي حتى يرد على من ذهب إلى أن علم الله بالجزئيات فقط وما دام الله تعالى يعلم الكلّيات والكلّيات تشمل الجزئيات فهو إذن يعلم الجزئيات فلا يصح أن يقال إن الله تعالى يعلم الجزئيات فقط •

(٥٧) ابن رشد - تفسير مابعد الطبيعة ج ٣ ص ١٧٣٥ - ص ١٧٣٦

(58) Zeller : La philosophie de grecs consi derrée dans son developement historique traduction par E. Boutroux — p. 220.

(٥٩) د. عاطف العراقي - المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٨٨

(٦٠) ابن رشد - تهافت التهافت ص ٨٥ - ٨٨

وهنا يختلف ابن رشد مع أرسطو في أن أرسطو ذهب للقول بأن الله يعلم ذاته فقط ولا يعلم الكليات وقد كانت حجة أرسطو في ذلك أن العالم أدنى من أن يعرفه الله أو يتعقله والأسمى لا يجوز أن يعلم الأدنى ولكن العكس هو الصحيح •

وقد ربط ابن رشد بين العلم الالهي والحياة فذهب الى أن العلم يعنى الحياة لأن العلم ادراكه ولا يوجد الادراك الا فيمن له حياة لأن الادراك فعل العقل ولذلك فلا يعقل أن يعمل عقل فيمن لا حياة له وبهذا المعنى يكون الله تعالى حي عالم قادر مريد •

(٣) الارادة والقدرة : ترتبط ارادة الله تعالى بالقدرة اذ لا معنى للارادة بدون القدرة لأن المرید العاجز عاجز حتى عن الارادة ولا يقال له مريد •

وعندما يتناول ابن رشد فكرة الارادة يذهب الى أنها شرط من شروط حدوث الفعل اذ لا معنى لفعل بدون ارادة ولذلك قاله تعالى له ارادة قديمة وهو يخلق كل ما يريد من الموجودات (٦١) وقد فرق ابن رشد بين الارادة الانتهية والارادة الانسانية لأنه لا يجوز أن تشابه بينهما فالارادة الانسانية لا تعد ارادة على الحقيقة لأنها تنتفى معها صفة الاطلاق لتقص المرید وقصوره أما الارادة الالهية فهي لا تحددها مؤثرات وبالنسبة للقدرة فقد أثبت ابن رشد لله تعالى قدرة أزلية بمعنى انها تمتد الى امكان وجود الشيء قبل وجوده فامكان الفعل في مقام الفعل وقد أراد ابن رشد التأكيد على فكرته في السبب والمسبب من خلال عرضه للارادة والقدرة فذهب الى أن الله تعالى قد وضع لكل موجود صفة جوهرية يتميز بها عن غيره وكما تتميز الموجودات بعضها عن بعض يكون لكل منها دوره الذي يؤديه في الكون لأنه ان لم توجد في الموجودات صفات جوهرية اوتلفت الأمور الضرورية (٦٢) لأنه لا بد من وجود ترابط ضرورى بين ماهية الشيء وحده •

خامسا : مسألة الخير والشر والمؤثرات اليونانية فيها :

حاول ابن رشد الاستدلال ببعض الآيات القرآنية التي يظهر فيها تأثير الله الكامل على الانسان منها قوله تعالى (كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء) (٦٣) ولأن ابن رشد يسيل للتفسيرات العقلية فهو لا يأخذ النص على ظاهره والا فهم من ذلك أن الله ينسب الى نفسه فعل الظلم وهو محال أيضا ولذلك فقد ذهب ابن رشد الى أن الظاهر يقبل التأويل بحيث يتفق والتأمل العقلى ومن هذا التأمل العقلى يرى أن الشر يعد حادثا بالعرض مثال ذلك العقوبات التي

(٦١) ابن رشد - مناهج الأدلة ص ٦٢

(٦٢) ابن رشد - تفسير ما بعد الطبيعة ج ١ ص ٣٧٣

(٦٣) سورة المدثر آية ٣١

يضعها مديرو المدن والحكومات من أجل الوصول الى نظام عام يسق الكل وليست من اجل ايقاع الشر في ذاته وكذلك نجد أن الشر قد تحول الى مجموعة من الوسائل يقصد بهب الوصول الى الخير وهو النظام الموجود في العالم حيث نجد أن كل الموجودات تتجمع وتتحرك حول غاية واحدة^(٦٤) هي الخير لأنها تبلغ انكمال اى أنها تصل اليه والوصول الى الكمال هو الخير الأعظم •

وهذا الرأي أرسطى بالطبع لأنه يؤكد على ضرورة وجود علة كما ذكر أرسطو حيث تتجذب اليها الموجودات لأنها مركز أعلى قائمة بذاتها وتتحرك الموجودات كلها حركات شوية^(٦٥) الى أعلى متجهة الى هذه الغاية - وقد أيد ابن رشد أرسطو عندما ذهب الأخير الى أن هناك مبدأ واحد هو أفضل الموجودات جميعا يصل بالأنبياء الى النظام والاتحاد ان وجودين في هذا الكون بحيث ان لم تتجمع كل هذه المبادئ المختلفة فسد هذا الكل • والمقصود هنا هو الارتفاع من الجزئى الى الكلى وتصويب الجزئى في اتجاه الكلى •

ومحاولة ربط الخير والشر بالكلى والجزئى استفادها ابن رشد من أرسطو الذى ذهب الى أن عناية الله تعالى بالموجودات هي من قبل الثاموس الالهى الثابت الموضوع لها بمعنى أن هذه العناية نابعة من قانون كلى يحيط بهذه الكائنات وهو القانون الالهى ولذلك لا بد لنا في تفسير الخير والشر أن نضعهما في علم الله الكلى وليس العلم بالجزئيات لأن الله تعالى يحفظ ويعتق بالنوع وليس بالعدد لأن عناية الله تشمل جميع الموجودات •

وبالقياس الى فكرة الكلى والجزئى نصل الى فكرة استناد أحدهما (الجزئى) الى الآخر (الكلى) لأن الخير عادة يكمن في الكلى وكلما اقترب الجزئى من الكلى سيطر الكلى (الخير) عليه فضعف تأثير الشر حتى اذا وصل الى مرحلة الدخول في الكلى بحيث يشمل الكلى وجدنا أن نسبة الشر تضاعفت أو على الأقل لا تظهر بصورتها الواضحة التي كانت لها عندما كانت منفصلة عن الكلى ولذلك فإن فكرة أن الشر عرضى فكرة صحيحة حيث العرض لا استقلال له في الوجود ولا انفرادية له في التحقق •

وتقارب أقوال ابن رشد من أرسطو كما رأينا وان كانت تفتقر في وجود النزعة الدينية لدى ابن رشد لكنها نزعة مصحوبة بالعقلانية •

(64) Allard : (M.) Le Rationalisme d'Averroes p. 41.

(٦٥) أرسططاليس - الكون والفساد ص ٢٥٢ ترجمة سائيلير - دار الكتب المصرية ١٩٣٢

وأود هنا الإشارة الى ان فكرة اتجاه الموجودات نحو الخير يجعلها تبدو متحدة لأن عاينها واحدة ولا بها بحث عن مبدأ واحد تنتهي اليه • وهذه الفترة - أي فترة الاتجاه نحو الخير - نجدتها ايضاً عند افلاطون حيث ذهب الى ان الله هو الخير المحض () وهو الدائم الذي لا ينسب اليه أي عجز أو نقص وذهب كذلك الى ان الانسان لا يمكن ان يبلغ الخير المحض في افعاله لانه مركب من نفس وجسم والجسم يكون يفسد وهذا هو مصدر الشر () لأنه (الهولي) ولكن عناية الله بالانسان تمنحه معرفة الطرق التي يصل بها الى الغاية •

سادساً : مشكلة القضاء والقدر عند ابن رشد واستفادته من آراء فلاسفة اليونان :

ترتبط مشكلة القضاء والقدر بالعلم الالهي ذلك لأن القضاء هو علم الله الكلي الذي يحيط بالاشياء الى دون مرتبة الذات وهو علم منزّه عن التغير والتجدد أو التكرار وهذا يعني أن جميع الموجودات موجودة بحقائقها في العالم العقلي أما القدر فهو عبارة عن صور الموجودات في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئي أي مجزأة واحدة واحدة بعد الأخرى لانها ممكنات وتكون مطابقة لما في موادها الخارجية مستندة في ذلك الى عللها واسبابها وواجبة بها كقوله تعالى (انا كل شيء خلقناه بقدر) (١٨) وإذا كان القضاء يختص بالعالم العقلي فإن القدر يختص بالعالم النفسي والاثنان في المرتبة الالهية •

وقد حاول ابن رشد أن يقدم أفكاره في هذه المسألة مستخدماً جانباً من آراء أرسطو ولذلك نراه يجعل مسألة القضاء والقدر تدور كلها حول فكرة الجوهر العقلي وهي فكرة يونانية أصلاً ثم انتقلت الى فلاسفة الاسلام حيث تمثلت عندهم فيما يسمى الوساطة أو العالم العقلي •

وقد بدأ ابن رشد هذه الفكرة بأن بحث في الأسباب من حيث ترتيب نظامها وتدرجها وهذا يقتضي في رأي ابن رشد وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت ولذلك فإن المسلم بالأسباب أي أسباب هذا الشيء هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من الأوقات وعلى هذا ذهب ابن رشد للقول بأن كل شيء في هذا العلم يوجد بقضاء سابق وقدر سابق بل يمكن اجتماع الأمرين معاً ويسميهما (السبب الخارجي) (٦٩) في مقابل (السبب الداخلي) الذي هو ارادة العبد وهذا يعني اعتراف ابن رشد بقدرة ما للعبد لأنه يعمل بإرادته وقدرته لكن كل هذا مخلوق لله

(66) Reverdin (O.) : La religion de la cité platonicienne p. 272.

(67) Diès (Auguste) : Autour de platon, tome II p. 245—615.

(٦٨) سورة القمر آية ٤٩

(٦٩) ابن رشد - مناهج الأدلة ص ٢٢٦

فأعمال العبد تضاف إليه إضافة السبب للسبب لأنه هو سبب وجود تلك الأفعال لكنها تضاف إلى الله إضافة المخلوق إلى الخالق .

والحقيقة أن هذا القول من جانب ابن رشد يعتبر توفيقاً بين الدين والفلسفة حيث أراد اثبات أفعال الإنسان باعتباره سبباً وأفعالا لله باعتباره خالقه لما ورد في الشرع - ولم يرض ابن رشد بكون مبدأ الجبر بالنسبة للإنسان ندعى ينسج الفرصة للتأكيد على الثواب والعقاب وبذلك فقد ذهب ليعمل بأن الله تعالى يخلق في الإنسان العدة على الضدين () لأنها قدرة مقيدة بالأسباب الخارجيه التي طرحها الله تعالى في الكون ولذلك يمكن القول بأن ابن رشد في مسألة القضاء والقدر قد ارتضى حلاً وسطاً بين الجبر والاختيار مع الأخذ في الاعتبار أن الساعل على الحقيقة هو الله تعالى .

وقد ذهب ابن رشد إلى أن قضاء الله وقدره هما اللوح المحفوظ وهو الذي يحوى علم الله تعالى بالأسباب والمسببات ومقاديرها - وأنواع ابن رشد هذه تعد رداً على الفائلين بأن مذهبه ينفي الثواب والعقاب لأن قول ابن رشد باختيار الإنسان لأفعاله وأنه السبب المبشر لها يعد دليلاً على وجود الثواب والعقاب .

ويصدق على فكرة الإرادة الداخلية عند ابن رشد مسألة البخت وتلقاء النفس التي وردت في مذهب أرسطو عندما أراد توضيح نواميس الدون () وهي فكرة وإن كانت أرسطيه إلا أنها وردت أيضاً في الشرع ولكن ورودها في الشرع كان على جهة أنها الموجودات الطبيعية التي سخرها الله تعالى لخدمته الإنسان وحفظ وجوده على الأرض - أما ورود الفكرة نفسها عند أرسطو فكان على جهة إسناد الأدنى إلى الأعلى ومحاولة التدرج بالموجودات المحسوسة إلى الموجودات المعقولة من خلال الناموس الكوني أو القانون الطبيعي الذي ذهب فيه أرسطو إلى أن الموجودات لا يأتي ارتباطها اتفاقاً بل هو يسير وفق هذا الناموس .

فكرة الجواهر والأعراض :

وفي تناول ابن رشد لمسألة القضاء والقدر وجد أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة الجواهر والأعراض أو كما يسميها هو الطبائع ذلك لأنه رأى أنها السبب الأصلي الذي ينبني عليه المسار الكوني لجميع الموجودات من حيث أنها ثابتة وضرورية وتوارد عليها الأعراض والكيفيات في دورات مستمرة . وفكرة الجواهر هذه فكرة أرسطيه وتعني الشيء الموجود في الأساس وهو

(٧٠) ابن رشد - مناهج الأدلة ص ١٢١

(٧١) أرسططاليس - السماع الطبيعي ص ١١١ - ١١٢

شيء حامل للمصفات^(٧٢) وقد جعل أرسطو الصور جوهرية لأنه وجدها كيانات ثابتة أزلية^(٧٣) ولذلك يمكن إطلاقها على الأرواح المقارفة لأن شخصها بذواتها وليس بمادة *

وقد ذهب ابن رشد الى أن الطبايع التي أودعها الله تعالى في الموجودات هي التي تتحكم في مسارها من حيث السرعة وشدة الوجود أو ضعفه أو النسبة المقدره وغيرها من الأمور الجوهرية اللازمة لمنفعة الانسان وهنا تكمن فكرة الجواهر التي أراد ابن رشد إبرازها في مسألة القضاء والقدر لأن الموجودات باعتبار أنها مخلوقات لله تعالى فهي إما جواهر أو أعراض والجواهر هي القوى المحركة للأعراض ولذلك فهي تعد أسبابا لهذه الأعراض مثال ذلك النفس بالنسبة للبدن *

وقد لجأ ابن رشد لفكرة الجواهر أو الطبايع لأنه وجدها الحل العقلي والدليل على دورة الكون حيث لا دوران للكون بالمصادفة أو كيفما اتفق بل ان ذلك كله يرجع الى توافق أعيان الأشياء في الأتيان بالأفعال عن طريق العلاقات الضرورية بينها - وهذه الفكرة استفادها ابن رشد من أرسطو حيث ذهب الأخير الى أن هناك جوهر محسوس هو السبب في سائر الجواهر المحسوسات ومتقدم عليها وصورته هي الجوهر الأنهى المتقدم على سائر الجواهر وأنه المعطى لسائر الجواهر جوهريتها الكائنة الفاسدة^(٧٤) ويمكننا القول بأن دور الجواهر في مذهب ابن رشد يفيد اتجاهين هامين :

أولا : انه لم يقيد حرية الانسان في توجيه قواه الطبيعية الى اختيار الفعل والقيام به *

ثانيا : انه بتوضيحه لأهمية السبب والمسبب والضرورة والثبات لم ينف القدرة الالهية بل على العكس اذ أفاد هذا المذهب في ابراز القضاء والقدر في الكون بصورة عقلية لأنه لما كانت الأعيان أو الجواهر مخلوقات لله فقد سخرها الله تعالى لتكون أسبابا دائمة^(٧٥) لأفعال متوالية تحفظ النظام القائم *

ولما كانت هذه الأسباب قد خلقها الله تعالى أصبح الجوهر بمثابة الواسطة أيضا بين الله والموجودات ولكن واسطة على نحو جديد فهي ليست عنده ناقلة للأثر الالهى فقط بل انها فاعلة أيضا أو بمعنى أدق دافعة للأفعال ولذلك أسماها أسبابا^(٧٦) *

(٧٢) برتراند راسل - حكمة الغرب ص ١٥٧ ج ١ ترجمة د: فؤاد زكريا - الكويت ١٩٨٣
(73) Sertillanges : Saint thomas d'Acquin p. 102-103.

(٧٤) ابن رشد - تفسير ما بعد الطبيعة ج ٢ ص ٧٨١

(٧٥) ابن رشد - مناهج الأدلة ص ٢٣١

(٧٦) ابن رشد - تلخيص كتاب السمعاء والعالم - المقالة الثانية ص ٣٨

وقد أيد ابن رشد أرسطو في قوله بأن الأعراض إنما تقوم بالجواهر بالضرورة فالأصل هنا هو الجواهر أما الأعراض فمحمولات عليها (٧٧) حيث تبنى عليها جميع الأشياء والأفكار والموجودات ولذلك فقد نقد أرسطو أفلاطون عندما قال بأشكال ذاهبا إلى أن هذه المثل ليست لها علاقة بالجزئيات (٧٨) وليس لها أثر في أحداث المحسوسات ولا في استبقائها في الوجود على الرغم أن كل حادث - فيما يرى أرسطو - يستند إلى ضروري (٧٩) *

وفي فكرة الجواهر والأعراض يتضح الفارق بين أرسطو وابن رشد حيث تختلف عقيدة كل منهما فبينما نجد أرسطو يسند الأفعال والتغيرات إلى فعل الجواهر نجد أن ابن رشد يسند الفعل الحقيقي لله تعالى باعتباره خالق هذه النوى في الموجودات *

وبناء على فكرة الجواهر والأعراض عرف ابن رشد بين نوعين من الموجودات (٨٠) منها ماهو معقول ومنها ماهو محسوس والمعقولات هي التي تجددت عن الهيولى وهي الجواهر أما المحسوسات فكلت التي تشوبها الهيولى ولذلك فقد جعل الأولى عقولا محضة خالصة وجعل هذه العقول تغفل صور الموجودات والنظام الذي في العالم ومن ثم فقد اسند للأجرام السماوية مهمة تدبير الموجودات وذلك من قبل أنها ذوات انفس او ذوات عقول وعقولها اسمى مرتبة من العقل الإنساني لكنها تعتبر معلولات لعلل أخرى وهذه العلل الأخرى معلولات للعقول المقارنة التي هي الأجرام - ولذلك يمكن القول بأن صور الموجودات لها جانبان فهي معلولة من زاوية انتسابها للعقول السماوية وهي علة من زاوية انتسابها للعقل الإنساني * والتسبب في ذلك - فيما يرى ابن رشد - أن النظام الذي في عقولنا كبشر يعد ناقصا لأنه يعجز أحيانا عن الاحاطة بكل ما في الموجودات (٨١) من ترتيب أما النظام الذي في العقول المقارنة يعد فكرا كاملا محيطا بكل دقائق التناسق الكوني *

ومن هنا أتت كلمتي الأشرف والأخس تبعا للترتبة فكما اقترنت صور الموجودات المحسوسة من العقول المقارنة زادت رتبتهما في الشرف والعكس صحيح إذ كلما اقترنت من المواد كانت أخس - وهذه الفكرة من جانب ابن رشد تفصح عن اعتقاده بأرتسام صور الموجودات فيما يسمى

(٧٧) أرسطاطاليس - كتاب علم الطبيعة ص ٤٢٧

(78) Field : (g.c) : the philosophy of plato p. 33-64.

(79) Jourdain (A.) : Recherches critiques sur l'âge et l'origine de traductions d'Aristote p.

181-182.

(٨٠) ابن رشد - تهافت التهافت ص ٨٩

(٨١) ابن رشد - تلخيص مابعد الطبيعة ص ١٤٤ - ١٤٦

(بالمقول الواسطة) وهذا هو عالم القضاء الالهى وهى فكرة كانت قد ذكرت من قبل لدى فلاسفة اليونان ثم عند فلاسفة الاسلام السابقين على ابن رشد .

وقد حاول ابن رشد ان يكشف لنا عن الارتباط الضرورى بين الاعراض والجواهر بان يجعل الموجودات ذات الاعراض تحتاج الى موجودات الجوهرية الحاصه وتن ادوى فى اصغر دائم لديه ولذن التايه (الجواهر) لا تنصر الى الاعراض ولا تحتاج اليها فى وجودها لانها تستمد اسماءها من امر لها الذى يسجرها بامرء وهوالله تعالى لانه قد وضع لها معاما لديه هو عالم القضاء وهذا العالم يعد فى مرتبه اسمى لمد دونه من العوالم .

سابعاً : المؤثرات اليونانية فى مشكله خلود النفس عند ابن رشد :

حاول ابن رشد مديم مدسب نى حدود النفس دائرا اهمية النفس وانها سر الله تعالى فى ادنسال لها جوهرية () وحبه وسبب حرته واعصاؤه .

وجدير بالدر ان اراء ابن رشد فى خلود النفس تلاد تقسرب من راي افلوطين فى نفس الفترة حيث يذهب الاخير الى ان خلود النفس الفردية تابعا لخلود النفس اللديه لانها متعلقه اسما بالوجود العلى () وهو الرأى الذى ذهب اليه ابن رشد فى العوده بالنوع لا بالعدد - لما ستضح فيما بعد - والعارى يسهما ان افلوطين نظر الى خلود النفس نظرة لا هويه بينما اتجه فدر ابن رشد فى انباته لخلود النفس الى البرهان العقلى وهو منهج ارسطى لما سندلر فيما بعد .

العودة بالنوع والعودة بالعدد :

على الرغم من ايمان ابن رشد بالمعاد وخلود النفس لكنه قدم لنا هذه العوده بفكر جديد هو الفكر البرهائى حيث جعل عوده النفس تتم بالنوع وليس بالعدد وهناك فرق اذ ان الاولى تعنى ان النفس جوهر ، اما الثانية فتعنى أن النفس عرض وذلك لان العوده بالنوع هى عوده النفس الى ما كانت عليه وكلمة مثل الشئ ليست هى عين الشئ فالمثل يعنى التشابه لكن العين تعنى الذات ولذلك فقد ذهب ابن رشد الى ان الاشياء العائدة هى أمثال الأشياء التى كانت فى الدنيا وليست هى بعينها لأن المعلوم عندما يعود فانه لا يعود بالشخص وانما يعود بالنوع^(٨٢) أى أن ما عاد واحد بالنوع لا واحد بالعدد بل تمد اثنين بالعدد وخاصة اذا أدخلنا فى الاعتبار المذهب القائل بأن الأعراض لا تبقى زمانين .

(82) Macdonald (D. B.) : the developement of the idea of the idea of Spirit in act oriental, Encyclopedie de l'Islam (Nafs) p. 307—351.

(83) plotin : Ennéades textes et traduit par Emil B. éditée par Budt p. 60—62.

وهذه الفكرة من جانب ابن رشد فكرة أرسطية ويجب ألا يفهم من ذلك أن أرسطو قال بخلود النفس ولكن المقصود أنها فكرة أرسطية من زاوية عرض أرسطو لبعض التساؤلات في كتبه والتي تهدف الى معرفة ما اذا كانت كل الأشياء تعود الى ذاتها أو لا تعود أصلاً^(٨٥) وهل هناك أشياء تعود بالعدد وأشياء تعود بالتنوع ومن هذه التساؤلات يقرر أرسطو أنه في حانة الأشياء التي لا يقبل جوهرها الفساد الناتج عن الحركات فإن هذه الأشياء يجب أن تبقى دائماً عديدة متطابقة ذلك لأن الحركة منها تتطابق مع المتحرك أما الأشياء التي يقبل جوهرها الفساد فلا غرابة أن تعود بالتنوع وليس بالعدد^(٨٦) •

وإذا استعرضنا حجج ابن رشد على القول بخلود النفس وجدنا أن معظمها حجج عقلية فهو يقوم أولاً بالبحث عن الأشياء التي هي عناصر الأجسام حتى يفرق بين الأجسام القابلة للفساد وتلك التي لا تقبل الفساد وهو منهج أرسطى اتبعه أرسطو لكي يصل في النهاية الى الحكم بالفساد على أجسام دون أخرى وربما هذا ما جعل ابن رشد يرفض العودة بالعدد أى بالشخص الذى كان عليه الجسم قبل انعدامه^(٨٧) •

وجدير بالذكر أن رأى ابن رشد فى العودة بالتنوع هو تأكيد لرأيه السابق فى مسألة العلم الإلهى حيث قرر بأن الله تعالى يعلم الكلّيات ولذلك فهو عند الاعادة انما يعيد الانسان وليس الشخص •

فكرة النفس الكلية :

ترجع هذه الفكرة الى فلاسفة اليونان فآذا تناولنا مثلاً رأى أفلاطون وجدناه قد جعل النفس فى عالمها العلوى المفاوق ثم أنزلها فى البدن عقاباً لها على ما اقترفت من ذنوب لكنها بعد مفارقتها للبدن تعود لعالمها الأصلى الذى أتت منه وهذا يعنى أنها نفس كلية تنقسم فى الأبدان ثم ما تلبث أن تعود الى اتحادها لأنها فى الأصل نفس كلية^(٨٨) • كذلك يرى أرسطو من أمر النفس لكنه يجعلها واحدة وتكون فى الجسم كله^(٨٩) ويسمىها بالعقل الفعال فى مقابل العقل المتفعل القابل للفساد ولأنها عقل فاعل كانت خالدة لأن العقل الفعال لا يفسد •

(85) Schull (p. K.) : Essai sur la formation de la pensée grecque p. 155—156.

(86) Aristote : De génération et corruption p. 338.

(٨٧) ابن رشد — تهافت التهافت ص ١١٤

(88) Robin (L.) : La théorie platonicienne des idées et des nombres p. 113—114.

(89) Aristote : Métaphysique de P^{re} me ... p. 1—2.

فإذا ما انتقلنا إلى افنوطين وجدناه يذهب للقول بالنفس الكلية وهي عبء سورة العقل الكلية ومبجدة به ورغم أنها هي نفساً جزئية لكنها هي نفسها لا تنقسم إلى أجزاء (٩٠) *

ويخلص من هذا إلى أن فكرة النفس الكلية ليست جديدة لدى ابن رشد وإن كان ابن رشد لم يأخذها بثلث المباحث التي عالجها بها السبئون باستثناء تأييده لأرسطو لكنه يرى أن النفس باعتبارها صورة فهي تنقسم بالعرض وليس بالذات بمعنى أنها تنقسم بانقسام الأجسام وسواء كانت الأجسام موجودة أو معدومة فلا بد أن تكون النفس واحدة لأن الصورة لا تنجزا للهوي - لذلك يذهب إلى أن النفس ليس بها عظم من الحجم بل هي مقدارية (٩١) ولذلك محال أن تنجزا لأنها جوهر واحد لا يقبل القسمة *

وقد أراد ابن رشد بهذه الفكرة رفض فكرة النفس الجزئية لأن الله تعالى عندما نزع في الإنسان نفساً فهي نفس واحدة لجميع أفراد النوع الواحد ولذلك لا يصح أن يقال أن نفس زيد غير نفس عمرو ولكن يمكن القول بأن زيد غير عمرو بخصائص أخرى يختلف فيها أحدهما عن الآخر كالعلوم مثلاً *

وهذا القول من جانب ابن رشد جملة يؤمن بالخلود الكلي دون الجزئي (٩٢) وذلك باعتبار أن النفس جوهر يخص أفراد النوع أي جميع أديان وليس يخص كل بدن على حدة * واعتقاد ابن رشد في خلود النفس الكلية جعله يرفض فكرة الحشر الجسماني لأنه في حالة العودة بالبدن يصبح مذهبه مقراً للعودة بالعدد لا بالنوع وهو ما يرفضه ابن رشد أيضاً لأنه صرح في كثير من المواضع بأن العودة إنما تكون لمثل هذه الأجسام وليست لذات الأجسام التي عدت *

وقد حاول ابن رشد في سياق فكرته عن النفس الكلية الصعود إلى البرهان العقلي فذهب إلى أن العقل يدرك دائماً من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحد هو ماهية هذا النوع دون أن يتجزأ المعنى الذي أدركه العقل بانقسام أشخاصه ولذلك يجب أن يكون هذا المعنى غير فاسد ولا زائل بزوال الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى (٩٣) - وفكرة أن النفس إدراك التي قال بها ابن رشد استقاها من أرسطو الذي ذهب إلى أن الإحساس فعل النفس بمشاركة العضو

(90) Brehier : La philosophie de plotin p. 220.

(٩١) ابن رشد - تهافت التهافت ص ١٠

(٩٢) ابن رشد - فصل المقال ص ٤٧ ، ٤٨

(٩٣) ابن رشد - تهافت التهافت ص ١٣٢

(94) Mansion (A.) La genèse de l'oeuvre d'Aristot p. 307-341, p. 423-466.

الحاس المعد لأدراك المحسوس^(٩٤) كالعين والأذن مثلا كذلك فإن العقل وهو الإدراك الخالص خاص بالنفس وحدها •

ورفض ابن رشد لمقدارية النفس هو نفس ما ذهب إليه أرسطو حين قرر أن النفس ليست كما ولا مقدارا لأنها لو كانت مقدارا لكانت عددا وهذا يعني أن تكون في جهة أى لها موضع وتشغل حيزا وهذا محال لأن النفس ليست جرمًا^(٩٥) فهي شبيهة بالعقل الذى هو واحد متصل — كذلك يرى أرسطو أن انقسام النفس الى أجزاء محال لأنها اذا انقسمت فما الذى يجمع أجزائها ويوحد بينها • والمعروف أنها ليست جسما بل انها هى التى تحفظ وحدة الجسم بدليل أنها اذا فارقت فسد وتحلل^(٩٦) •

أنواع العقول وارتباطها بالبحث فى الخلود :

أرتبط البحث فى النفس بصفة عامة بالكلام عن العقل وهل هو النفس أم هو جوهر آخر مغاير لها وكان البحث فى العقل كأوضح ما يكون عند أرسطو ولذلك جاءت فكرة تقسيم العقول عند ابن رشد متأثرة الى حد كبير بما ذهب اليه أرسطو وخاصة الفكرة القائلة بوجود عقل فاعل وعقل منفعل والأول شبيه بالعلة الفاعلة لأنه يستوعب الموجودات جميعا ويجعله أرسطو مقارنا أما العقل المنفعل فهو الذى يقبل ما يفيض عليه من العقل الفعال •

ويستعين ابن رشد بكتاب النفس لأرسطو بعد أن راقى له هذه الفكرة فقسم العقول أيضا الى نوعين وذهب الى أن العقل الهولانى يمكن النظر اليه من جانبين مختلفين فهو من جانب يعد فاسدا^(٩٧) وذلك لأن العقولات لهذا العقل تتغير بتغير موضوعاتها وتكثر بتكررها ومن ثم فهي ذات هولى — ولهذا سسمى العقل الذى يعقلها بالعقل الهولانى ومقولاته حادثة ولذلك فهي فاسدة •

ويفسر ابن رشد ذلك بأن الكليات لا يمكن أن تتكرر بتكرر خيالات محسوسة لأشخاصها لأنه لو حدث ذلك فإن ما يكون معقولا عند شخص يكون حاصلا هو نفسه عند الآخر ومن ثم فما يعلمه شخص يعلمه الآخر وما يجهله الأول يجهله الثانى أيضا • وربما أراد ابن رشد بالحكم الذى أصدره على العقولات بأن لها حاتبا فاسدا فإن هذا الجانب هو العقل الفردى فى مقابل الجانب الباقى الذى قصد به العقل الكلى لأنه عنده لا يفتى والعقل الكلى هذا هو العقل الفعال^(٩٨) •

(٩٥) • عبد الرحمن بدوى — أرسطو عن العرب ج ١ ص ٣٩ — ٤٠ — القاهرة ١٩٤٧

(٩٦) أرسطو ليس — كتاب النفس ص ١ — ص ٨٨ ترجمة اسحق بن حنين تحقيق

• بدوى — القاهرة ١٩٥٤

(٩٧) ابن رشد — تلخيص كتاب النفس ص ٨٠ — ٨١ تحقيق • الأهوانى — القاهرة ١٩٨٠

(98) Barbotin (E.) outour de la noétique Aristotelicienne p. 27—40.

ورؤية ابن رشد العقلية لمسألة خلود النفس هي التي جعلته يصل الى فكرة العقل الخالد حتى يصل الى الوحدة في النفس أو يحقق مكرته عن النفس الكلية التي تبدو في أقوال ابن رشد أنها العقل الكلي أو العقل الفعال رغم أن هناك تمييزا في مذهب ابن رشد بين النفس والعقل فبينما نجد النفس قوة تحرك البدن نجد أن العقل مجرد تمام التجرد لا تشوبه المادة وهو اتصل بالعقل الفعال الذي بعد الغاية القصوى للعقل المنفصل (٩٩) *

والذي يبدو في مذهب ابن رشد أن هناك تناقضا بعض الشيء فبينما يذهب للقول بخلود النفس الكلية يذهب الى القول بالعودة بالنوع في حين أنه لو كان قد صرح تصريحاً واضحاً بالمعاد الجسماني لكانت فكرة النفس الكلية التي ذهب اليها قد هدمت تماما وربما أراد ابن رشد بهذه اللفظة الى المعاد الجسماني أن يرضى الجمهور باعتقاداً منه أن تمثيل الجزء الجسماني وتوجيه النظر اليه يدفع العامة الى العمل وممارسة الفضائل لأنهم قد تعودوا على تصور الأمور تصوراً حسياً - كذلك أراد ابن رشد إبراز منهجه المعروف في التوفيق بين الشريعة والحكمة فلا يكون قد خرج عما ورد في الشرع أو تجاوز - وأضاف أن ابن رشد جرياً على عادته في النزوع الى البرهان واللجوء الى العقل لم يستطع أن يتخلى عن أفكاره ومعتقداته العقلية والتي يؤكد فيها دائماً أن هناك خصائص ثابتة ضرورية لكل شيء فكيف اذا انعدمت هذه الضرورة الثابتة تعود مرة أخرى؟ ان ذلك يعد في نظره هدماً لفكرة السبب والمسبب التي يؤمن بها وهي فكرة يقوم عليها نظام الكون كله *

ورغم هذا كله فقد استطاع ابن رشد أن يقدم لنا مذهباً متكاملًا في الالهيات وان كانت تشوبه بعض الثغرات الا أننا لا ننكر عليه أنه قد قدم للفكر الفلسفي الاسلامي آراء المعلم الأول (أرسطو) في صورته الصحيحة بعد أن كانت قد نقلت الى العرب في صورة مشوهة *

المراجع المستخدمة في البحث

أولا : المراجع العربية :

- ١ - ابن رشد (أبو الوليد) : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - تحقيق الدكتور محمود قاسم - القاهرة - مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٥
- ٢ - ابن رشد (أبو الوليد) : تفسير ما بعد الطبيعة ج ١ ، ج ٢ ، ج ٣ تحقيق الأب موريس بويج - بيروت المطبعة الكاثوليكية ١٩٣٨ ، ١٩٤٢ ، ١٩٤٨
- ٣ - ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيص كتاب البرهان - القاهرة دار الكتب مخطوط برقم ٢٤٦٠ - بدون تاريخ *
- ٤ - ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيص كتاب الجدل - تحقيق شارلس بتروث وأحمد هريدي - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩
- ٥ - ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيص كتاب السفسطة - تحقيق د. محمد سليم سالم - القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣
- ٦ - ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيص كتاب السماء والعالم - طبعة حيدر آباد الركن ١٩٤٧
- ٧ - ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيص كتاب الكون والفساد - طبعة حيدر آباد الركن ١٩٤٧
- ٨ - ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة - تحقيق د. عثمان أمين - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٥٨
- ٩ - ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيص كتاب النفس - تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني - القاهرة مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠
- ١٠ - ابن رشد (أبو الوليد) : تهافت التهافت - طبعة القاهرة ١٩٠١
- ١١ - ابن رشد (أبو الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - تحقيق محمد عمارة - القاهرة ١٩٧٢
- ١٢ - ابن رشد (أبو الوليد) : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - تحقيق د. محمود قاسم القاهرة ١٩٥٥
- ١٣ - ابن رشد (أبو الوليد) : هل يتصل بالمثل الهولاني العقل الفعالي وهو متلبس بالجسم تحقيق د. الأهواني القاهرة - مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠

- ١٤ - ابن تيمية (قى الدين) : موافقة صريح العقول لصحيح المنقول - ج ١ على هامش
كتاب منهاج السنة النبوية القاهرة - المكتبة الأميرية ١٣٢١ هـ .
- ١٥ - أرسططاليس : الطبيعة - ترجمة اسحاق بن حنين - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى
ج ٢ - القاهرة الدار القومية للنشر ١٩٦٤
- ١٦ - أرسططاليس : كتاب علم الطبيعة - ترجمة أحمد لطفى السيد - القاهرة دار الكتب
المصرية ١٩٣٥
- ١٧ - أرسططاليس : كتاب المنطق - ج ٢ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى - القاهرة ١٩٥٣
- ١٨ - أرسططاليس : كتاب النفس - ترجمة اسحاق ابن حنين - تحقيق د. بدوى -
القاهرة ١٩٥٤
- ١٩ - أرسططاليس : كتاب الكون والفساد - ترجمة أحمد لطفى السيد - القاهرة دار
الكتب ١٩٣٢
- ٢٠ - أرسططاليس : السماع الطبيعى - ترجمة اسحاق بن حنين تحقيق د. بدوى ج ١
القاهرة - ١٩٦٤
- ٢١ - الجر (الدكتور خليل ، حنا الفاخورى) : تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ - بيروت -
دار المعارف ١٩٥٨
- ٢٢ - الشيرازى (صدر الدين) : شرح الهداية الاثرية - طبعة طهران - بدون تاريخ .
- ٢٣ - العراقي (د. عاطف) : المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد - الطبعة الأولى - دار
المعارف ١٩٨٠
- ٢٤ - العراقي (د. عاطف) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية الطبعة الرابعة - دار المعارف
١٩٨٠
- ٢٥ - العراقي (د. عاطف) : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - الطبعة الرابعة -
دار المعارف ١٩٧٩
- ٢٦ - المراكشى (عبد الواحد) : المعجب فى تلخيص أخبار الغرب - الطبعة الأولى - القاهرة
١٩٤٨
- ٢٧ - أنطون (فرج) : ابن رشد وفلسفته - الاسكندرية ١٩٠٣
- ٢٨ - بدوى (د. عبد الرحمن) : أرسطو - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٣
- ٢٩ - بدوى (د. عبد الرحمن) : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية - الطبعة الثانية -
القاهرة ١٩٤٦

٣٠ — بدوى (د. عبد الرحمن) : أوسط عند العرب ج١ - القاهرة مكتبة النهضة المصرية

١٩٤٧

٣١ — راسل (برتراند) : حكمة الغرب - ترجمة د. فؤاد زكريا - الكويت ١٩٨٣

٣٢ — نسومط (ميخائيل) : توما الاكوينى - بيروت ١٩٥٦

٣٣ — عفيفى (أبو العلا) : ترجمة عربية لمقالة اللام ج١ القاهرة ١٩٣٧

٣٤ — قنواشى (الأب جورج) : مؤلفات ابن رشد - الجزائر - المنظمة العربية للثقافة

والعلوم ١٩٧٨

٣٥ — كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة اليونانية ط٣ - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة

والنشر ١٩٥٣

٣٦ — مذكور (د. ابراهيم يومى) : حنين ابن اسحاق المترجم - بغداد مطبعة المعارف ١٩٧٤

ثانيا : المراجع الأجنبية :

- 1 — Allard (Michel) : Le rationalisme d'Averroes d'après une étude sur la création, Paris 1954.
- 2 — Aristote : L'organon, traduction par J. tricot, Paris 1959.
- 3 — Aristote : De génération et corruption, London 1962.
- 4 — Aristote : Métaphisique de l'âme, traduction par tricot, oxford 193b.
- 5 — Barbotin (E) : outour de la noétique Aristotelicienne l'interprétation de ta théophraste par Averroes et S. thomas d'Acquin, Paris 1954.
- 6 — Brehier (E) : La philosophie de plotin, Paire 1931.
- 7 — D'avery : La connaissance de l'Islame en occident, Pairs 1964.
- 8 — Diès (Auguste) : Authour de platon, tome II, Paris 1927.
- 9 — Fiels (G.G.) : the philosophy of plato, London 1956.
- 10 — Gauthier (Léon) : Averroes, Paris 1948.
- 11 e Georr (Khalil) : Les Categories d'Aristote, Beyrount 1948.
- 12 — Jourdin (A.) : Recherches critiques sur l'âge et l'origines des traductions d'Aristate, Paris 1843.
- 13 — Quadri (goffredo) : La philosophie Arabe dans l'europe mediavel des origines a Averroes, Paris 1960.
- 14 — Manquant (Mourice) : Aristote naturaliste, Paris 1932.

- 15 — Munk (S.) Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1949.
- 16 — Moreau (Joseph) : Aristote et son école, Paris 1962.
- 17 — Mieli (Aldo) : Aristote savant, Paris 1932.
- 18 — Macdonald (Duncan Black) : the development of idea of spirit in act oriental, Encyclopedie de l'Islam (Nafs) London 1931.
- 19 — Mansion (A.) : La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents dans revue Neo Scolastique de philosophie louvain 1927.
- 20 — Plotin : Enneads, texte établi et traduit par Emil Brihier, éditée par Budé, Paris 1924,
- 21 — Reverdin : (Oliver) : La religion de la cité platonicienne, Paris 1945.
- 22 — Renan (Ernest) : Averroès et l'Averroïsme, Paris 1949.
- 32 — Robin (Léon) : Aristote, Paris 1940.
- 21 — Robin (Léon) : La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote, Paris 1908.
- 25 — Schull (p.m.) : Essai sur la formation de la pensée Grecques, p. 1934.
- 26 — Sertillanges : Saint Thomas d'Acquin, Paris 1960.
- 27 — Zeller : La philosophie des grecs considérée dans son développement historique, traduction inachevée par E. Boutroux, Paris 1877.

ابن رشد بين حضارتين

بقلم

د. سعيد مراد

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة الزقازيق

ابن رشد بين حضارتين

اولا - مقدمة :

لقد بات من المؤكد أن ابن رشد من أبرز المفكرين والفلاسفة الذين يمثلون ذروة الابداع الفلسفي العربي الاسلامي .. بل لا نكون مغالين اذا قلنا أنه يمثل التكوين البنائي للعقل العربي الاسلامي في صورته التي لم يتجاوزها هذا التكوين حتى اليوم .

لقد تراكت في داخل أعماق عقله كل الثقافات التي سادت في عصره واستوعبها وانصهرت في بوتقة جديدة فريدة لكي تعطينا منتجاً فكرياً له سماته الخاصة به ومذاقه المتجسد في إطار عطاء حضاري جديداً، استطاع أن يملأ شامخاً تنسق من أنساق الفكر بين أنساق عديدة سبقتها بل واجتذبت اليه كثيراً من الثقافات الأخرى ويسط نفوذه على مساحات ضخمة في المكبان والزمان وهيمن على أهمية عقلية انتسبت اليه نسبة الفرع الى الأصل ، ان ذلك البعث وهذا التوحيج ثمرة من ثمرات الاعتماد الفكري والمخاض العقلي الذي ساد العالم الاسلامي منذ بزوغ فجر الاسلام والتركيز على أعمال العقل والفكر مروراً بالتواصل بين المعطى الجديد في الاسلام والثقافات الغربية والشرقية من يونانية وفارسية وهندية الى غير ذلك من ثقافات وصوبوا الى هذا التاج الذي أخذ أجود ما في الثقافات السابقة وطرد خبيثها انتصر للعقل والمعقول في مواجهة التهويم واللامعقول لقد وقف مع العقل وبجانبه متقيداً بالروابط السببية التي تجعل من العناصر المتباينة حلقات تؤدي في النهاية الى نتيجة معينة وهو في طريقه العقلي الذي يلتزمه ليسير فيه ليس هو طريقاً كله المنطق الجاف بل انه يعيش وسط عالم خاص من المشكلات يعيش بعضها ويقف بالعقل لا بالعاطفة متفاعلاً معها بادئاً من أبسط مظاهر الطبيعة ومنتها الى الله ووجوده .

اننا هنا أمام نتاج فلسفي التزم بالحكمة بأصولها الموضوعية وقواعدها المقررة .

لقد كان ابن رشد ومازال يشكل أهم العلامات البارزة في هذا المجال الإنساني الخالد حيث حفر لنفسه تلك المكانة في أعماق التاريخ الحضاري لأمتنا بل تجاوزها الى أمة أخرى أعقبتها في ذلك الميراث العظيم ، ولعل ذلك ما دفع الدارسين والباحثين الى توجيه عناية خاصة بهذا خلفه ابن رشد من تراث اذ تعددت الدراسات والبحوث في كثير من لغات العالم متبعة ابداعات ابن رشد الفكرية الفلسفية وآثاره في الفكر الانساني بعامه ومفكرى النهضة الأوربية الحديثة خاصة .

ان هذه الدراسة التي نحن بصدد التقديم لها ستحاول على قدر الطاقة أن تلمس الجذور الفكرية عند ابن رشد والموروثات الثقافية الحضارية التي تفاعلت في تكوينه العقلي في محالها

انتج نتاجا له مذاقه الخاص المتفرد بما جعله جديدا متجددا لا يقتصر الى الأصالة في اطار من المصرية غير المنبئة عما سبقها من تناسج فكري عبقرى أصيل .

ثانيا - بيئة ابن رشد الفكرية :

المفكر ابن رشد وعصره أى أنه يمثل نتاج التفاعلات الثقافية والاجتماعية والسياسية فى تلك البيئة وهذا العصر ، وقد يتجاوز المفكر عصره بمراحل كثيرة خاصة أن عمل الفيلسوف لا يقف عند حدود الواقع الماش بل انه يقف من هذا الواقع موقف الشائر المتورد اذ تنشأ بينه وبين الأحداث والوقائع والأفكار علاقة خاصة يشوبها شيء من انقلق والتوتر وبقدر ما تزداد حدة التوتر والتبرم بقدر ما تكون المحاولات جادة فى اطار الابداع والابتكار لأن الفيلسوف لا يقبل الواقع على ما هو عليه بل تقع عليه مسئولية تغييره ومع ذلك لا يمكن تحديد هذا المعامل الحضارى الا فى ضوء ظروف البيئة والعصر . ويخطئ من يفصل الأفكار والمذاهب الفلسفية عن البيئة التى نشأت فيها فانه بذلك يجعل من الفيلسوف شخصا دائما على وجهه يعيش فى فراغ اذ « أن الفلاسفة نتائج وأسباب فى آن معا : هم نتائج للظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم اجتماعية ، وهم كذلك أسباب (ان أسعفهم الحظ) لما يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية » (١) ان ذلك لا يعنى أن الفيلسوف يعيش أسيرا لبيئته وعصره ، بل أنه فى كثير من الأحيان يحدث بفكره ثورة على البيئة وعلى مقاييس العصر وقيمة فى سبيل دعم مقاييس جديدة وقيم جديدة .

واين رشد كواحد من أعلام فلاسفة الاسلام لا يمكن درسه الا فى هذا الاطار حيث انه قد ولد فى سنة ٥٢٠ هجرية بمدينة قرطبة وهى لا تزال فى عصرها الذهبى الذى جعلها من عواصم الثقافة فى التاريخ ، فلا تذكر أثينا ورومة والاسكندرية وبغداد الا ذكرت معهن قرطبة فى هذا الطراز (٢) . لقد فتح الله قرطبة للمسلمين فى سنة اثنتين وتسعين من الهجرة فى القرن الثانى الذى أخبر النبى صلى الله عليه وسلم أنه خير القرون بعد قرنه . ولقد جاء فى فضل المغرب (بغامة) غير حديث من ذلك ما أخرجه مسلم بن الحجاج فى الصحيح رواه عن يحيى بن يحيى ، عن هشيم بن بشير الواسطى عن داود بن أبى هند عن أبى عثمان النهدى ، عن سعد بن أبى وقاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة » ، وهذا النص وان كان عاما لما يقع عليه ، فلا أندلس منه حظ وافر لدخولها فى

(١) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول ، الفلسفة القديمة ترجمة د. زكى نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٨ ص ٢٠ .
(٢) عباس محمود العقاد : ابن رشد سلسلة نواحي الفكر العربى (١) دار المعارف الطبعة الرابعة ، ص ٥ .

العموم ٠٠٠ ومن فضلها أنه لم يذكر قط على منابرنا أحد من السلف إلا يخير إلى الآن -
 ٤٨٨ هـ - وهي تفر من تغور المسلمين لمجاورتهم الروم واصحاب بلادهم ببلادهم () ههنا يحاول
 (الحميدى) اعطاء صورة عن مدنه الاندلس وباطن فرطه . وقد حرص على ان يقدم لنا
 مدى اهتمام الامراء بالعلم وشديد عنايتهم بالعلماء فيكون عن عبد الرحمن بن معاوية (١١٣ هـ -
 ١٧٢ هـ) اول امراء بني امية بالاندلس « وكان عبد الرحمن بن معاوية من اهل العلم ، وعلى
 سيرة جميلة من العدل » () واذا كنا لا نستطيع ان نتبع اسيرة العلمية لامراء الاندلس الا اننا
 نستطيع ان نفق وفقت مع البارزين منهم واصحاب الفضل والسعة فيهم نواحات يستطل بها اهل
 الادب والعلم فيدعون ويسطرون من نتائج قرائتهم ما يشعل جودوة الحضارة الانسانية ويأتى في
 مقدمة هؤلاء (الحكيم المستنصر) الحليم بن عبد الرحمن ويلقب بالمستنصر بالله (٣٦٦ هـ -
 يقول الحميدى عنه : « كان حسن السيرة ، جامعاً للعلوم ، محباً لها ، مكرماً لاهلها ،
 وجمع من الكتب في انواعها ما لم يجمعه أحد من الملوك قبله هنالك ، وذلك بإرساله عنها إلى
 الاطيار ، واشترائه لها باغى الاتمان ، ونفق ذلك عليه فحمل ابيه » () وحلى ابن حيان : « ان
 عدد الكتب التى كانت فهارس بأسماء الكتب التى اجتمعت فى خزائنه اربعة واربعون ، فى كل
 فهرست منها عشرون ورقة . ووجه لأبى الفرج اذ صيها فى الف دينار على ان يوجه له نسخة
 من كتاب الاغانى ، وباسمه طرز أبو على البغدادي كتاب الامالى ، وعليه وفد ، فاحمد وفادته » (١)
 وفد كتب أبو على القالى هذا فى مقدمته كتابه الامالى ما يبرز قدر « الحكيم المستنصر بالله » وجهه
 وشغفه للعلم والعلماء فيقول « فنى لما رأيت العلم انفس بضاعة ، أيقنت أن طلبه أفضل تجارة ،
 فاعتريت للرواية ، ولزمت العلماء للدراية ، ثم اعملت نفسى فى جمعه ، وشغلت ذهنى بحفظه ،
 حتى حوت خطيره ، وأحرزت رقيقه ، ورويت جليله ، وعرفت دقيقه ، وعقلت شاردة ، ورويت
 نادرة ، وعلمت غامضة ، ووعيت واضحة . ثم صنته بالكتمان عنى لا يعرف مقداره ، ونزته
 عن الاذاعة عند من يجهل مكانه ، وجعلت غرضى ان أودعه من يستحقه وأبديه لمن يعلم فضله ،
 وأجله الى من يعرف محله ، وأنشره عند من يشرفه وأقصد به من يعظمه ٠٠٠ والعلم يذكر
 بالرجاحة طالبه ، وينعت بالنباهة صاحبه ، ويستحق الحمد عند كل العقلاء حاويه ، ويستوجب الثناء
 من جميع الفضلاء واعيه ، ويفيد أسنى الشرف مشرفه ، ويكتسب أبهى الفخر معظمه ، فغبرت
 برهة الشمس لنشره موضعاً ، ومكثت دهرها أطلب لاذعته مكاناً ، وبقيت مدة أبتغى له مشرفاً ، وأقيمت

(٣) الحميدى : جذوة المقتبس فى ذكر ولاية الاندلس ، ترائنا ، المكتبة الاندلسية (٣) الدار
 المصرية للتأليف والترجمة سنة ١٩٦٦ ص ٦١

(٤) المرجع السابق ص ٩

(٥) المرجع السابق ص ١٣

(٦) المغرب فى حل المغرب تحقيق د . شوقي ضيف ذخائر العرب (١٠) دار المعارف الطبعة

الثالثة ص ١٨٦

له زمانا ارتاد له مشترى ، حتى تواترت الأنبياء المتفقة ، وتتابعت الصفات الملتزمة التي لا تخالجهما الشكوك ولا تمازجها الظنون ، بأن مشرقه في مصره أفضل من ملك الوردى وأكرم من جاد باللهي ، وأجود من تعمم وارتدى ، وأمجد من ركب ومشي وأسود من أمر ونهى سمام العدى ، فياض الندى ، ماضى الغزيمة مهذب الخليفة ، محكم الرأى ، صادق الرأى ، بذال الأموال ، محقق الآمال ، مفشى المواهب معطى الرغائب ، أمير المؤمنين ، وحافظ المسلمين ، وقامع المشركين ، ودافع المارقين وابن عم خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم « عبد الرحمن بن محمد » . وأن معظمه ومشتريه ، وجامعه ومقتنيه ربيع العفاء وسم العدا ذو الفضل والتمام والعقل والكمال ، المعطى قبل السؤال والنيل قبل أن يستال « الحكم » ولّى عهد المسلمين وابن سيد العالمين أمير المؤمنين « عبد الرحمن بن محمد » (٧) ♦

بهذا الوصف الدقيق — وان كانت المغالاة تبدو فيه — يتضح ما كان عليه هذا العصر من الترغيب في طلب العلم والثقافة الى العلماء باعتبارهم أهل فضل ولعل ذلك ما دفع أحد المستشرقين الى القول : « لم يحكم أسبانيا يوما من الأيام حاكم على هذه الدرجة من العلم ، نعم أن كل من جاءوا قبله من أمراء الأندلس وخلفائها كانوا رجالا ذوى علم وولع بجمع الكتب ، ولكن أحدا منهم لم يطلب الكتب القيمة والنادرة بهذه الهمة ، فكان له في القاهرة وبغداد ودمشق والاسكندرية عمال مكلفون باستسباح كل الكتب القيمة ، قديمة كانت أو حديثة ، وكان قصره حافلا بالكتب وأهلها حتى بدا وكأنه مصنع لا يرى فيه الا نسخا ومجلدون ومزخرفون يحلون الكتب بالمنمنمات والرسوم الجميلة ، وكان فهرست مكتبته يقع في أربع وأربعين كراسة في كل منها عشرون ورقة — على قول — وخمسون على قول آخر ، ليس بها الا أسماء الدواوين لا غير ، وأقام للعلم والعلماء سوقا نافقة جلبت اليها بضائعه من كل قطر . وقد قدر بعض المؤرخين عدد مجلداتها بما يربو على أربعمائة ألف كتاب ، قرأها الحكم كلها وعلق على معظمها ، وكان يكتب في أول كل مجلد أو في آخرها نسب المؤلف ومولده ، ويأتى من بعد ذلك بفرائب لا تكاد توجد الا عنده لثانيته بهذا الشأن » (٨) وهذا ما يؤكد كل من المقرئ في نفح الطيب وابن خلدون في المقدمة . يقول المقرئ مائنه : « كان محبا للعلوم مكرما لأهلها جماعا للكتب في أنواعها بما لم يجمعه أحد من الملوك قبله ، قال أبو محمد بن حزم أخبرني تليد الحصى ، وكان على خزانة العلوم والكتب بدار بني مروان « ان عدد الفهارس التي فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة ، وفي كل فهرسة عشرون ورقة ليس فيها الا ذكر أسماء الدواوين لا غير ، وأقام للعلم والعلماء سوقا

(٧) أبو على القالى : كتب الامالى فى لغة العرب ، دار الكتب العلمية ، بيروت سنة ١٩٧٨

نافقة ، جلبت اليها بضائعه من كل قطر ... وجمع بداره الحذاق في صناعة النسخ والمهرة في الضبط ، والاجادة في التجليد ، فأوعى من ذلك كله واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن من قبله ولا من بعده » (١) .

أما ابن خلدون فيقول : « كان يبعث في شراء الكتب الى كل الأقطار رجالا من التجار ، يرسل اليهم الأموال لشراؤها حتى جلب منها الى الأندلس ما لم يعهده » (١) « وأطلق الحكم للرياضيين وللفلكيين الحرية في اذاعة علومهم على الناس ، ومن هنا ظهرت الى الوجود مدرسة مسلمة المجريطي في مدريد ، ومسلمة هذا هو الذي أدخل رسائل اخوان الصفا في الأندلس . ولقيت دراسة الطب عناية عظيمة بفضل أبي القاسم الزهراوي . وكذلك نهضت دراسة النبات على يد سليمان بن جليل » (١١) « ولقد حظيت الأندلس بحفظ وافر من العلماء والفقهاء والمفكرين وقد وصف ابن حزم حال الأندلس في هذا المجال فقال : « فلها من ذلك على كل حال حفظ يفوق حظ أكثر البلاد ، بارتفاع أحد التبرين بها تسعين درجة ، وذلك من أدلة التمكن في العلوم ، والنفاذ فيها عند من ذكرنا ، وقد صدق ذلك الخبر ، وأبانت التجربة فكان أهلها من التمكن في علوم القراءات والروايات ، وحفظ كثير من الفقه ، والبصر بالنحو والشعر واللغة والخبر والطب والحساب والنجوم ، بمكان رحب الفضاء واسع العطف ، متناهي الأقطار ، فسيح المجال » (١٢) ثم تلا ذلك بعرض ما أنتجت قرائع العلماء في كل مجالات المعرفة فيقول : « وألفت عندنا تأليف في غاية الحسن ، لنا خطر السبق في بعضها » (١٣) منها :

كتاب الهداية لعيسى بن دينار وهي أرفع كتب جمعت في معناها على مذهب مالك وابن القاسم ، وفي تفسير القرآن كتاب أبي عبد الرحمن ، بقي ابن مغلدة فهو الكتاب الذي أقطع قطعا لا أستثنى فيه أنه لم يؤلف في الاسلام تفسير مثله . ومنها في الحديث مصنفه الكبير الذي رتبته على أسماء الصحابة رضي الله تعالى عنهم فروى فيه عن ألف وثلاثمائة صاحب ونيف ، ثم رتب حديث كل صاحب على أسماء الفقه وأبواب الأحكام فهو مصنف ومسند ، وما أعلم هذه المرتبة لأحد قبله وفي أحكام القرآن : كتاب ابن أمية الحجازي ، وكان شافعي المذهب بصيرا بالكلام

(٩) المقسري : نفع الطيب ج ٣ طبع فريد الرفاعي ، ص ٣٤١

(١٠) ابن خلدون : المقدمة ، القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

(١١) بالنيثيا : تاريخ الفكر الأنديسي ، ترجمة : د. حسين مؤنس ، الطبعة الأولى ، مكتبة

النهضة المصرية ، ١٩٥٥ ، ص ١١

(١٢) ابن حزم : رسالة في فضل الأنديس وذكر رجالها ضمت مجموعة رسائل ابن حزم

الأنديس ج ٢ تحقيق د. احسان عباس المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨١ ،

ص ١٧٤

(١٣) المرجع السابق ص ١٧٨

على اختياره... ومنها في اللغة الكتاب البارع الذي ألفه اسماعيل بن القاسم يحتوى على لغة العرب... وكما ألف في الشعر: كتاب عبادة بن ماء السماء في اختيار شعراء الأندلس... ومن الأخبار: توارىخ أحمد بن محمد بن موسى الرازي في أخبار ملوك الأندلس وخدمتهم وغزواتهم ونكباتهم وذلك كثير جدا وأما الطب فكتب الوزير يحيى بن اسحاق وهي كتب رفيعة حسان، وكتب محمد بن الحسن المذحجي أساتذا رحمته الله تعالى، وهو المعروف بابن الكتاني وهي كتب رفيعة حسان وكتاب التصريف (لمن عجز عن التأليف) لأبى القاسم خلف ابن عباس الزهراوى وقد أدر كناه وشاهدناه، وإن قلنا انه لم يؤلف في الطب أجمع منه ولا أحسن للقول والعمل في الطبائع، لتصدقن، وكتب ابن الهيثم في الخوص والسموم والعقاقير من أجل الكتب وأنفعها.

وأما في الفلسفة: فاني رأيت فيها رسائل مجموعة وعيونا مؤلفة لسعيد بن فتحون السرقسطى المعروف بالحمار، دالة على تمكنه من هذه الصناعة، وأما رسائل أساتذا أبى عبد الله محمد بن الحسن المذحجي في ذلك مشهورة متداولة وتامة الحسن فثمة الجودة عظيمة انفعه.

وأما العدد والهندسة... انه لم يؤلف في الأرياج مثل زيح مسلمة، وزيج ابن السجيم. وهما من أهل بلدنا... (١٤).

هكذا يقدم لنا ابن حزم صورة للحياة العلمية في بلاد الأندلس تكشف عن ثراء هذه البلاد الثقافي. وإذا كانت الحركة العلمية والفكرية قد نشطت هذا النشاط، فإن ذلك لم يكن مستطاعا إلا بفضل روح التسامح التي سرت في هذه البلاد. ويقدم لنا «كافين رايلي» صورة للروح السميحة التي سادت بلاد الأندلس وكانت من أهم العوامل التي أدت إلى الاستقرار وانتقال القيادات الحضارية إلى أوروبا. فيقول: «وبنهاية القرن الحادي عشر كان المجتمع الاسلامي قد أصبح أشد استقرارا وتحضرا من أوروبا وأخرج فلاسفة ورياضيين وفلكيين وأطباء وفنانين بنفس الحماس الذي كانت أوروبا الغربية تخرج به الجنود. ونقل خيالة الصحراء إلى أسبانيا تقنية زراعية جعلت الأرض تزدهر على نحو لم نرى مثله من قبل ربما حتى اليوم، وأصبح نسل الخيالة أساتذة طب في أولى كليات الطب في أوروبا، وعلم فلاسفة العرب أفلاطون وأرسطو، وعلم تجارهم وبحارتهم الأوربيين الرياضة ومسك الدفاتر والسفر والبحر، بالاختصار نجد أن الحضارة الاسلامية التي دمرها الصليبيون في بيت المقدس كانت أرقى وأجنى إلى السلم من غزاتها» (١٥) وإن هذه الروح العلمية السميحة التي حملها الاسلام إلى

(١٤) المرجع السابق ص ١٧٨ - ١٨٦

(١٥) كافين رايلي: الغرب والعالم ج ١، ترجمة: عبد الوهاب المسيري، عالم المعرفة

(٩٠) يونيو ١٩٨٥، الكويت، ص ١٩٨

أرض الجزيرة. اثمرت ثمارها وأتت أكلها كل حين ، اللهم في بعض فترات التراجع والتخلف فإن النار تكون تحت الرماد يطفئها بعض التزمين تشتعل من جديد فإذا كان أبو عامر المصافري القحطاني حاجب هشام بن الحكم قد أتى على خزائنه الحكم ، وأخرج ما في جملتها من علوم المنطق وعلوم النجوم وأمر بإحراقها وفسادها^(١٧) إلا أنه لم يستطع أن يفعل ذلك إلا بعد أن أدرك أن أهل الأندلس لم يكن في طبيعتهم الميل للاشتغال بالدراسات الفلسفية ودام الحال على هذا النحو زمنا مما دفع المشتغلين بالفلسفة والعلوم الحكيمة يستخفون حتى عن أصدقائهم المقربين يوضح ابن أبي أصيبعية ما حاق بالفلاسفة من اضطهاد بسبب اشتغالهم بالفلسفة فيقول وهو يترجم لابن باجة منصفه : « ... كان في العلوم الحكيمة علامة وقته وأوحد زمانه . وبلى بمعن كثيرة وشغلات من العوام ، وقصدوا هلاكه مرات وسلمه الله منهم »^(١٨) وفي ترجمته لابن زهر الجفد قال : « قال القاضي أبو مروان الباجي : وكان المقصود قد قصد أن لا يترك شيئا من كتب المنطق والحكمة باقيا في بلاده وأبد كثيرا منها بإحراقها بالنار وشدد في أن لا يبقى أحد يشتغل بشيء منها ، وأنه متى وجد أحد ينظر في هذا العالم أو عنده شيء من الكتب المصنفة فيه فإنه يلحقه ضرر عظيم »^(١٩) وقد نال ابن رشد من ذلك أذى في نفسه وصحبه « ثم أن المنصور فيما يعد تقم على أبي الوليد بن رشد ، وأمر بأن يقيم في اليسانة وهي بلد قريب من قرطبة ، وكانت أولا لليهود ، وأن لا يخرج عنها . وتقم أيضا على جماعة من آخر من الفضلاء الأعيان وأمر أن يكونوا في مواضع آخر وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يدعى فيهم أنهم مشتغلون بالحكمة وعلوم الأوائل . وهؤلاء الجماعة هم : أبو الوليد بن رشد ، وأبو جعفر الذهبي ، والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية ، وأبو الربيع الكفيف ، وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابي »^(٢٠) إن ذلك كله لا ينسبنا شغف أهل الأندلس بطلب العلم وهم في سبيل ذلك ارتحل كثير منهم إلى المشرق ورأوا هناك العلماء وأخذوا عنهم مذاهب الأئمة المشهورين وكتب الحديث ورجعوا إلى الأندلس حاملين ذلك التراث الثقافي الضخم^(٢١) وقد كثر اتصال الأندلسيين بالمشاركة أثناء رحلاتهم للحج والطلب وعاد هذا الاتصال على الأندلسيين بفوائد جمة ، فانتست معارفهم في الفقه واللغة وسمعوا الدروس في حلقات يتحدث فيها كبار شيوخ المذاهب المشهورة ،

(١٦) د. عاطف العراقي : النزعة العقلية عند ابن رشد ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ١٩٧٩ ، ص ٤٠

(١٧) ابن أبي أصيبعية : عيون الأبناء في طبقات الأطباء تحقيق د. نزار رضا ، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت ، ص ٥١٥ ، انظر كذلك د. محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف - الطبعة الثانية ، ص ٢٢

(١٨) المرجع السابق ، ص ٥٢٣

(١٩) المرجع السابق ص ٥٣٢ ، كذلك د. محمد عاطف العراقي ، النزعة العقلية عند ابن رشد ، ص ٤٧

(٢٠) د. عاطف العراقي : النزعة العقلية عند ابن رشد ، ص ٤٠

وتأصلت - نتيجة لذلك - العلاقة بين شيوخ الأندلس وشيوخ الشرق ، وكان الكثيرون منهم يقولون بمذاهب أكثر حرية من المذهب المالكي . ثم ان فرق الباطنية والخيوارج والاباضية والصفرية ، التي كثر في الشرق والمغرب ، لم تدع أى فرصة لنشر ما تقول به تمر دون أن تفيد منها ، وكذلك وفد على الأندلس من فقهاء الشرق وعلمائه نفر تكلموا بين أهله في هذه الآراء (٢١) وقد شارك الأمراء العلماء حب العلم والسعى للعلماء ومن بين هؤلاء الأمراء عبد المؤمن بن علي (٥٢٤ - ٥٥٨ هـ) يقول المراكشي في فضله : « كان عبد المؤمن بن علي يؤثر أهل العلم ويجل العلماء ويعظمهم ويقربهم اليه ويحسن اليهم . كما كان يبعث في طلبهم من مختلف البلاد ويوفر لهم أسباب الراحة ، ويسكنهم بجوار قصره ويساعدهم على طلب العلم بتوفير المأكل والمشرب لهم في غير اسراف ولا تقتير ، كما كان ينوه بذكر التفوقين » (٢٢) ويضيف ابن أبي زرع (أبو الحسن علي) في وصفه قائلا : « كان فصيح اللسان عالما بالجدل ، متفهما في علم الأصول ، حافظا للحديث صحيح الرواية متبحرا في العلوم الدينية والعقلية ، اماما في النحو واللغة والقراءات ملما بالتاريخ والسير ، أدبيا شاعرا . وقد اختار عبد المؤمن كتابه من أدباء عصره كأبي جعفر بن عطية ، وأخيه عطية بن عطية . وأبي الحسن بن عياف وغيرهم » (٢٣) وقد خلفه من بعده ابنه أبو يعقوب يوسف وسار في الناس سيرة حسنة فقد كان من أعظم خلفاء الموحدين حبا للعلم وأهله وتقديرا لرجاله وقد ذكر المراكشي أنه كان ملما بكلام العرب حافظا لأيامها ومآثرها وجميع أخبارها في الجاهلية والإسلام ، وأنه لقي وهو في اشيلية كثيرا من اللغويين والنحاة والمفسرين كأبي اسحق ابراهيم بن عبد الملك (يعرف بابن مكلون) ، وكان من أحسن الناس قراءة للقرآن وحفظا للغة وتبحرا في النحو . كما عكف يوسف على دراسة الفلسفة والفلك والطب . وقد أولع بجمع الكتب من أنحاء الأندلس والمغرب وكان يبعث في طلب العلماء » (٢٤) وقد كان من جلسائه أبو جعفر بن هارون الترجاني الذي يقول عنه ابن أبي أصيبعة « من أعيان أهل اشيلية ، وكان محققا للعلوم الحكيمة ، ومتقنا لها متقنا لكتب أرسطوطاليس وغيره من الحكماء المتقدمين فاضلا في صناعة الطب ، متميزا فيها ، خيرا بأصولها وفروعها ، حسن المعالجة محمود الطريقة وحسن لآبي يعقوب وأند النصور » (٢٥) بعد ذلك السياق العام نستطيع

(٢١) بالفثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ٣٢٤

(٢٢) عبد الواحد المراكشي : كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، القاهرة ، سنة ١٩٤٩ ،

ص ٢٠٢

(٢٣) ابن أبي زرع : الانيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة

فاس ج ٢ ، الرباط ، ١٩٣٩ ص ١٧٠ ، ص ١٧٢

(٢٤) المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، ص ٢٣٧ ، ٢٤٠

(٢٥) ابن أبي أصيبعية : عيون الأنباء ، ص ٥٣٠

أن تجدد اتجاهين داخل البيئة الفكرية في بلاد الأندلس اتجاه يقوم على أساس التمسك بحرفية النص القرآني واعتبار أن العلم المباح هو كل ما يتصل بعلوم الدين من تفسير وحديث وفقه ولغة وأدب أما خلاف ذلك فهو محظور بل ممنوع وقد أكد هذا الاتجاه ودافع عنه الرابطون الذين قاموا بتدعيم الاسلام السنن المالكي والذي انتشر لا في جنوب المغرب الأقصى فقط حيث بدأ ظهورهم بل في الشمال الافريقي كله عندما سيطرت عليه بجميع أطرافه على يد يوسف ابن تشافين^(٢٦) وقد طارد الرابطون العلماء الذين ينحرفون عن معتقداتهم ويحرقون كتبهم^(٢٧) واستطاع الرابطون بهذه الروح صبغ الثقافة الاسلامية في بلاد الأندلس بصبغة واحدة فقد اندثرت معهم بقايا المعتقدات السابقة على الاسلام أو الوافدة معه^(٢٨) وعلى الرغم من جمود هذا الاتجاه عند قوالب فكرية لا ينفك عنها فكري ولا يجيد عنها نظر فلقد تخللتها خيوط رفيعة من التفكير العقلي .

أما الاتجاه الآخر فقد تحددت ملامحه وأبعاده بعمق متوجه لحركة ابن تومرت الإصلاحية . تلك الحركة التي تحولت بسرعة الى ثورة ضد الدولة الرابطة حيث ان الرابطين في نظر ابن تومرت كانوا منحرفين اذ أن تمسكهم بحرفية النص قد أوقعهم في التجسيم والتشبيه . . من هنا نلاحظ أن ابن تومرت قد عمل على نشر ايديولوجية ليبرالية نسبية ، ايديولوجية عقلانية الطابع ، تنادى بقسور التقليد والعودة الى الأصول لفتح باب الاجتهاد من جديد ، يتعلق الأمر اذن بـ « ثورة » ثقافية تدعو الى قراءة جديدة للنصوص الدينية ، قراءة « تقطع » مع المذاهب القائمة التي ابتعدت بفروعها المتسلسلة عن الأصول الأولى ، وتفتح المجال لقيام حركة عقلانية نقدية جديدة .^(٢٩) ولم تبعد هذه الثورة عن الاسلام السنن الا أنها كانت استمرارا لتبانه وان كان في اتجاه آخر بعد به عن المذهب المالكي - المذهب الرسمي عند الرابطين - واقترب من اتجاه عقلي متحرر^(٣٠) لقد فتحت هذه الثورة أبوابها لكل تفكير عقلي . فأباحت دراسة أبو حامد الغزالي في مصادرها المتنوعة بعد أن كانت دراسته مجرمة تحريما قاطعا عند الرابطين فأطلقت حرية العلوم والفنون وظهرت في عصر هذه الدولة

(٢٦) د. يحيى هويدي : تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية ج ١ في الشمال الافريقي مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٦ ص ١٥٠

(٢٧) يوسف اشيناخ : تاريخ الأندلس في عهد الرابطين والموحدين ، ترجمة محمد عبد الله عنان ، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤١ ص ٢٥٠

(٢٨) محمد عابد الجابري : « المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس » أعمال ندوة ابن رشد جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الانسانية سنة ١٩٨١ ص ١٢٨

(٢٩) المرجع السابق ص ١٢٩

(٣٠) د. يحيى هويدي : تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية ، ص ١٥٠

الجديدة التى جعلت شعارها « ترك التقليد والرجوع الى الأصول » الكثير من أصحاب العلوم وأرباب الفنون ففى الشعر الأندلسى ظهر أبو جعفر بن سعيد صاحب النسيب المعروف فى حفصة الركونية ، وعبد الرحمن السهلى ، وأبو الحسين محمد بن جبير ، وأبو البقاء الرندى وابن الأبار وتبع فى التاريخ ابن الأبار ، وفى الجغرافية ابن جبير وفى الفلك البطروجى Alpetragius وفى الطب بنوزهر ، وبرع ابن اليطار (ضياء الدين أبو محمد عبد الله ابن أحمد) فى النبات ، وابن قرفل (أبو اسحاق ابراهيم) وابن الأنلىشى (أحمد بن معد بن عيسى بن وكيل النجيبى الزاهد) وغيرهما كثيرون فى علوم الشرع ، وأبو على التساسوينى وابن السيد البطليوسى فى النحو ، وكانت الفلسفة أوفر نواحي الثقافة الاسلامية حظا من العناية فى عصر الموحدىن ، (٣١) ولقد زاد من وضوح الاتجاه العقلى ما دار فى المناظرات والمساجلات التى دارت بين الموحدىن والفاطمىين حيث قابل الموحدون الدعوة الفاطمية بمثلها واجتهدوا فى تعريف مذاهبهم الباطنية ومن هنا كان التفاف ابن ترموت حول الغزالى اذ جمعهم العداء للباطنية ، واذا كانت الباطنية أقرت التأويل مذهباً فقد قابل الموحدون تأويل الباطنية بتأويلات عقلية .. فالموحدون هم أول من ناظر الفاطمىين (أو الاسماعيليين) فى أفريقية الشمالية ، وأول من تعرفوا علومهم ومذاهبهم ليقبلوهم فى ميدانهم ويقابلوا دعوتهم بمثلها أو بما ينقضها ويبطلها ، (٣٢) وسرت تلك الروح الفائدة بين العلماء والفلاسفة وقد اتسعت الحركة الثقافية لغير العرب من أمثال الفيلسوف اليهودى ابن جبرول (١٠٢١ - ١٠٧٠) وقد سبقه فيلسوف يهودى آخر سعديا ابن يوسف الذى اشتهر باسم وظيفته جامعون (٨٩٢ - ٩٤٢) وهذا ان دل على شئ انما يدل على روح التسامح التى كانت تسرى فى أوصال المجتمع الاسلامى فى ذلك الوقت بالإضافة الى عدم الحرج فى طلب العلم من مصادره المتعددة دون النظر الى جنس أو لون أو دين ..

تلك هى الملامح الأساسية للبيئة الفكرية العامة التى سبقت ميلاد ابن رشد وامتدت الى ظهوره كصاحب نسق فلسفى يعتمد العقل ، والعقل وحده قىما على حركة الفكر .. والذى لا تشك فيه أن تلك البيئة تركت بصماتها قوية بايجابياتها وسلباتها على ابن رشد والقول بغير ذلك ضرب فى متهاتات الضياع .

(٣١) بالنشينا : تاريخ الفكر الأندلسى ص ٢٤

(٣٢) عباس محمود العقاد : ابن رشد ، ص ١٣

ثالثا - ابن رشد والحضارة العربية الاسلامية :

كان المد الحضارى الاسلامى يبحث عن مساحة جديدة يسط عليها جناحيه ، يحيل جديها نماء وجفافها دواء ، وظلامها نور يشرق وجهلها ظلام يتبدد .. واتجه ذلك المد نحو المغرب العربى حيث تلك البلاد التى أطلق عليها فيما بعد « الغرب الاسلامى » وقد « كان ساحة من العالم القديم » وتوطد فيها الاسلام حامله ببناء الاجتماعى الى أهلها ، ومثله الخلقية ، والثقافة التى يمثلها ، لكن هذه الأرض فى الوقت نفسه نائية ، وبعدة عن مركز الاسلام بالنسبة الى غيرها من المناطق التى شهدت ظهوره ، وطلائع وثبة الراهنة التى بلغها فيما بعد ، (٣٣) وقد كانت البداية مبكرة فى التوجه الى أفريقيا وبلاد المغرب الأتقى حيث بدأت هذه المحاولات فى عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب حيث فتح عمرو بن العاص ما يعرف اليوم باسم طرابلس فى لبياسنة ٢٣ هـ وكانت لديه رغبة فى أن يواصل المسير لولا أن اعترض عليه أمير المؤمنين قائلا : « لا . انها ليست بأفريقية » ولكنها المفرقة غادرة مفدور بها لا يغدوها أحد ما بقيت ، (٣٤) ومنذ ذلك التاريخ تواتت المحاولات وعرف أسماء عقبة بن نافع الفهري مؤسس مدينة القيروان سنة ٤٥ هـ / ٦٦٥ م التى بدأت على شكل معسكر حربى ثم تطورت الى مدينة لها آثارها الحضارية (٣٥) ثم يأتى اسم موسى بن نصير الذى أقامه مروان واليسا على أفريقيا عام ٧٨ هـ وقد استطاع بذلك وحكمته السياسية أن يكسب حب البربر ولوائهم وأشركهم فى الحكم وأقبلوا على الاسلام انقبالا عظيما وأصبحوا من خير أجناد الاسلام مشاركين جند موسى بن نصير فى فتح الأندلس (٣٦) حيث تمكن من فتح طنجة ونزل بها ، وهو أول من نزلها واختط فيها للمسلمين ، (٣٧) ولا يذكر موسى بن نصير الا ويذكر معه قائد جنده طارق بن زياد وهو أول من غزا الأندلس وفتحها سنة اثنين وتسعين (٣٨) وأول من دخل الأندلس مع طارق بن زياد نحو ثلاثمائة من العرب وزهاء عشرة آلاف من البربر ، فلما تم الفتح أرسل الأمويون قبائل من الشام أنزلوها فى كور مخصوصة من الأندلس فكان

(٣٣) ليفى بروفتال : الحضارة العربية فى أسبانيا ترجمة د. الطاهر أحمد مكى دار المعارف ، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٩ ، ص ١٠٠٩ .

(٣٤) ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب ، تحقيق عبد المنعم عامر ، لجنة البيان العربى القاهرة سنة ١٩٦١ ، انظر كذلك د. يحيى هويدى ، تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية ص ١٨

(٣٥) د. محمد عبد الستار عثمان : المدينة الاسلامية ، عالم المعرفة ١٢٨ أغسطس ١٩٨٨

ص ٩٥

(٣٦) أبو الحسن البلاذرى : فتوح البلدان ، دار الكتب العلمية ، بيروت سنة ١٩٨٣ ص ٢٣٢

(٣٧) المرجع السابق نفس الموضع

(٣٨) المرجع السابق نفس الموضع

منهم من ينسب الى مضر والى قيس وأثناء قبائل العرب ، قال لسيان الدين بن الخطيب : فلما استقر الفتح وبلغ حيث بلغ من التخم ، سكنت العرب الأقطار وتبوأ الديار ، ونماذج العرب بالسكان الأصليين واغتبط هؤلاء بمقدم العرب وأحسوا بالفرق بين حكم العرب وحكم الغوط « الويزغوث » ورأوا من تسامح الفاتحين وتناهيهم فى نشر العدل بين الناس ما يثلج القواد ، وأبقت العرب السكان الأصليين على تقائهم وادارتهم ، وقلدوهم بعض الوظائف ، ثم وسدوا اليهم الجليل منها ، فأحب الأسبانيون العرب محبة خالصة ورأوا البون الشاسع بين المدينة التى يحملها المسلمون وما كان للغوط من الثقافة المتأخرة ، وكانت أقرب الى الهمجية^(٣٩) ، وعلى الرغم من أن هذه المرحلة التاريخية لم تشهد عناية مقصودة بالحياة الفكرية فان الشعب الأسباني الذى دخل فى طاعة المسلمين لم يترك آثارا تدل على حياته الفكرية طوال عصر الولاة (٧١٠ - ٧٥٥ م) كما أن العرب الفاتحين كانوا من المحاربين الذين صرفوا جيل جهدهم لتدعيم سلطانهم على تلك البلاد الا أننا لا نعدم وجود بعض المؤثرات اذ أنه من اللحظة الأولى بدأ الأندلس يستقبل أفواجا عديدة من العرب البخلص ، ولكنه فى الوقت نفسه استقبل أعدادا أكثر من الأفارقة المسلمين ولم يلبس أولئك وهؤلاء أن تمازجوا مع السكان الأصليين^(٤٠) . . . وخارج دائرة الشك الآن أن عصر خلافة قرطبة شهد تمازجا عنصريا هاما فى المدن على الأقل ، بين العرب البخلص والبربر والمولدين ،^(٤١) واذا كانت هذه الجهود كادت أن تذهب فى مهب الريح بسبب العواصف التى عصفت بالعالم الاسلامى نتيجة للصراعات السياسية والمذهبية .والتي لم تسلم بلاد الأندلس منها لدرجة أنه مر بهذه البلاد لحظة أشرف أمر الاسلام فيها على الانتشار والضياع استطاع أحد الذين فر بمذهبه ومعتقده مقلقا من أيدي العباسيين أن يستقذ الاسلام من هذه البقعة من أرض الاسلام ودخل عبد الرحمن بن معاوية الملقب بعبد الرحمن الداخل الأندلس د فبايعه أهل الأندلس سنة تسع وثلاثين ومائة وأقام واليا ثلاثا وثلاثين سنة وأربع أشهر ،^(٤٢) فيها حل الاستقرار محل الاضطراب وكانت الفرصة مواتية للاتصال بمنابع الثقافة الاسلامية الأصلية . ذلك أن عبد الرحمن هذا كان من أهل العلم يقول ابن العماد « كان عالما حسن السيرة »^(٤٣) وقد شجع ذلك الأسبان على

(٣٩) محمد كرد على : الاسلام والحضارة العربية ج ١ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبقة الثالثة سنة ١٩٦٨ ، ص ٢٥٥ ، ٢٥٦

(٤٠) ليفى بروفنسال : الحضارة العربية فى أسبانيا ، ص ١٨

(٤١) المرجع السابق نفس الموضع .

(٤٢) مخينى الدين بن عربى : محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار ج ١ تحقيق محمد مرسى الخولى - دار الكتاب الجديد ، القاهرة ، د ٥٠ ص ١١٢

(٤٣) ابن العماد الحنبلى : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ج ١ ، دار المسيرة بيروت سنة ١٩٧٩ ، ص ٢٨١

السعى للاتصال بالثقافة الإسلامية اتصالاً منتظماً واهتموا بتعلم اللغة العربية ، لغة الدولة والدين في الاسلام ، وشهدت أيام عبد الرحمن وولايته مجالس الشعر فقد كان هو نفسه يقول الشعر بين الحين والحين وعاش في بلاعه عدد من الشعراء منهم « أبو الخنسي » (عاصم ابن زيد بن حفظة التميمي) ونتيجة لتباعد المذاهب الدينية والآراء السياسية اتجه الناس يبحثون ويناقشون ويجادلون للتعرف على الاسلام الصحيح وكان ذلك سبباً في انتشار المذاهب الفقهية فقد كان أهل الأندلس أول الأمر أوزراعية ثم تحولوا الى مذهب الامام مالك وقد دخل « الموطأ » الى الأندلس في عهد عبد الرحمن الداخل (٤٤) وقد خلفه الأمير هشام بن عبد الرحمن أبا الوليد « وكان حسن السيرة متحيزاً للمذلل ، يعصو المرضى ويشهد الجنائز » (٤٥) وقد جرى على اختيار قضاته وأصحاب الوظائف الدينية في دولته من بين فقهاء المالكيين (٤٦) وفي ولاية الحكم بن هشام (الحكم الأول) اتسع مدى انتشار المذهب المالكي بسبب رغبة الأمير الأموي أن يحرد بلاده من تأثير العباسيين الأدبي الذين كانوا يسرون على وفق مذهب أبي حنيفة (٤٧) وإذا كان عبد الرحمن بن الحكم الملقب بعبد الرحمن الأوسط قد اختلف بضعف الشخصية حيث استسلم لكل من الفقيه يحيى بن يحيى ، وطروپ أحمب نسبائه ، وزرياب المغني إلا أن ذلك قد ترك أثراً في الحياة الاجتماعية في بلاد الأندلس حيث أخذ الناس عن زرياب آدابه الاجتماعية وملابسه وطريقته في ارسال شعره . . الى آخر ذلك وبدأت فصوص الحكام تهتم بهذا الجانب الذي أثر على الآداب والعلوم والفنون ، حتى تصل قرطبة الى مستوى يضاها ما وصلت اليه دمشق وبغداد . ومن هنا تألق في بلاط عبد الرحمن الأوسط شعراء مثل يحيى بن الحكم بن النزالي ، الذي وصفه ابن حيان بأنه « حكيم الأندلس وشاعرها وعرفها » والذي كان عبد الرحمن يندبه ليسفر يثمه وبين غيره من الملوك ومن هؤلاء الشعراء أيضاً « امام بن علقمة » الذي أنشأ أرجوزة نظم فيها تاريخ افتتاح المسلمين للأندلس ، وحسانة التميمية بنت الشاعر أبي الحسين ، وبنو كذلك فنهاء كبار ذو علم واسع ، مثل عبد الملك بن حبيب وابن الماجشون وأصبع بن الفرّج ، ومحمد بن مزين وكلهم مالكيون (٤٨) . ويأتي الأمير محمد بن عبد الرحمن الملقب بأبي عبد الله لكي ينصف العلماء ويحميهم من عيث الماثنين وجمود الجامدين فقد كان محباً للعلوم ، مؤثراً لأهل الحديث ، عارفاً حسن السيرة . ولما دخل الأندلس أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد بكتابه

(٤٤) بلنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ٣

(٤٥) الحميدى : جذوة المقتبس ، ص ١٠

(٤٦) بلنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ٣

(٤٧) د . حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام السياسي ج ٢ العصر العباسي الأول مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة العاشرة سنة ١٩٨٣ ، ص ٣٣٣

(٤٨) بلنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ٤ ، ٥

« مصنف » أبي بكر بن أبي شيبة ، وقرى عليه ، أنكر جماعة من أهل الرأي ما فيه من الخلاف واستشنعوه ، ووسطوا العامة عليه ، ومنعوه من قراءته الى أن اتصل ذلك بالأمير محمد ، فاستحضره وإياهم ، واستحضر الكتاب كله ، وجعل يتصفح جزءا جزءا ، الى أن أتى على آخره ، وقد ظنوا أنه يوافقهم في الإنكار عليه ، ثم قال لخازن الكتب : هذا كتاب لا تستغنى خزائنا عنه ، فانظر في نسخة لنا ، ثم قال لبقى بن مخلد : انشر علمك ، وارو ما عندك من الحديث ، واجلس للناس حتى يتفعلوا بك . أو كما قال ، ونهاهم أن يتعرضوا له « (٤٩) » . ان مثل هذه الروح المحبة للعلم المتحازة للعلماء المشربة بحرية البحث العلمي كانت تسرى بين الأمراء من أصحاب الهمم الرفيعة ، الا أن الفتنة كانت تهب بين الجين والحين عاصفة بكل جهد علمي حضارى فيقيض الله لها من ينقذ البلاد من شرها المستطير ومن هؤلاء الذين انقذوا الحضارة الاسلامية الأندلسية الزاهرة مما كان يتهدها من الأخطار الخارجية والداخلية عبد الرحمن الناصر الذى أول من لقب نفسه بين أمراء الأندلس بأمير المؤمنين الناصر لدين الله ، وقد قضى على كل فتنة وصار جميع أقطار الأندلس فى حوزته (٥٠) وقد سجل المؤرخون أن عبد الرحمن « هذا أكبر حكام أمويى الأندلس قوة وقدرة ، فبالإضافة الى أنه كان مستقلا استقلالاً تاماً فى حكم رعاياه فقد استطاع أيضاً أن يدافع عن بلاده ضد الغارات المتوالية التى كان يشغلها الملوك المسيحيون الذين كانوا فى مناطق ليون وقشتالة وناوار وكذلك ضد محاولات الغزو التى قام بها الأفارقة ، وفى نفس الوقت دعم حكمه بأسطول قوى فى البحر الأبيض ، وكان الى عدالته وكياسته فى ادارة الأمور مجاً للعلوم والفنون وقد بنى القصر المشهور فى مدينة الزهراء بالقرب من قرطبة » (٥١) بهذا أضفى عبد الرحمن على الأندلس النظام والرخاء فى الداخل ، وهيبته الاحترام والتقدير فى الخارج وزاد فى الثروة بتشجيع الزراعة والتجارة والصناعة والفنون والعلوم ، حتى بلغت كلها أوجها على أيامه . وقد صاحب هذا التحليق السامق بعناصر الحضارة المادية تطور فى نواحي العلم والأدب ، فظهر فى عصره شعراء كابن عبد ربه أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد بن حبيب بن حدير بن مسالم القرطبي ، مولى هشام بن عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك ابن مروان بن الحكم الأموى ، صاحب المقصد الفريد . وقد اتصل بأمير المؤمنين عبد الرحمن الناصر ولازمه ومدحه وكان ابن عبد ربه « حجة الأدب » ، وان له شعراً انتهى متهاه ، وتجاوز سمائك الاحسان وسهاه ، وهو أيضاً « امام أهل أدب المائة الرابعة » وفرسان شعرائها

(٤٩) الحميدى : جذوة المقتبس ، ص ١١

(٥٠) المرجع السابق ، ص ١٣ .

(٥١) د . أحمد السعيد سليمان : تاريخ الدول الاسلامية ومعجم الأسمر الحاكمة . ج ١ . دار

المعارف بمصر ، ص ٢٥ ، ٢٦

فى المغرب كله ، ومن جبهه للأمير وضع أرجوزة فى مغازيه ، ذكر فيها أحداثه كل سنة حتى سنة ٣٧٢ هـ^(٥٢) وقد عاش أيضا فى عصره ، ابن هانىء ، والزبيدى وابن القوطية ، والخشنى ، كما ظهرت البوادر الأولى للفلسفة على يد ابن مسرة (٨٨٣/٢٧٠ - ٩٣١/٣١٩) كذلك أقبل نفر من الأندلسيين على دراسة الرياضيات والفلك . وكان أول من عنى بهما أحمد بن نصر ، ومسلمة ابن القاسم^(٥٣) وامتدت هذه الحركة العلمية النشطة بل زاد أوارها الى عهد الحكم الثانى المستنصر الذى خلف والده فى الامارة ونافسه فى رحابة الفكر وحب العلم . يقول ابن حزم عن الحكم الثانى : « اتصلت ولايته خمسة عشر عاما فى هدوء وعلو ، وكان رفيقا بالريعية ، مجبا فى العلم ، ملأ الأندلس بجميع كتب العلوم »^(٥٤) وقد اتخذ الحكم ورائين له بالأقطار المختلفة يختارون من الكتب غرائبها ومن القوالب عجائبها وانتشر رجاله فى الآفاق بحثا عن الكتب وقدر صد الأموال الطائلة والاثمان الغالية لكل كتاب يصله فحملت اليه الكتب من كل صوب وحذب ، فصاقت بها خزائنه وقد تنوعت الأنشطة العلمية فى هذه الحقبة من الحكم فكثرت الأطباء وعلماء التنجيم الذين تجمعوا حول الناصر والمستنصر ، وكان الأسقف القرطبى « ابن زيد » مختصا بالمستنصر وله ألف كتاب « تفضيل الأزمان ومصالح الأبدان »^(٥٥) ومن أشهر الأطباء الذين اتصلوا بالحكم « حسداى بن اسحاق » يقول ابن أبى صبيعة « معتن بصناعة الطب ، وخدم الحكم بن عبد الرحمن الناصر لدين الله ، وكان حسداى بن اسحق من أجبار اليهود ، متقدما فى علم شريعتهم ، وهو أول من فتح لأهل الأندلس منهم باب علمهم من الفقه والتاريخ وغير ذلك . وكانوا قبل يضطرون فى فقه دينهم وسنن تاريخهم ومواقيت أعيادهم الى يهود بغداد ، فيستجلبون من عندهم حساب عدة من السنين يتعرفون به مداخل تاريخهم ومبادئ سنينهم ، فلما اتصل حسداى بالحكم ، ونال عنده نهاية الحظوة توصل به الى استجلاب ما شاء من تأليف اليهود بالشرق ، فلم يجد يهود الأندلس ما كانوا قبل يجهلون واستغنوا عما كانوا يتجشمون الكلفة فيه »^(٥٦) هكذا يتضح شغف الحكم بالعلم وجهه للعلماء واعتناؤه بالكتب والتأليف ، وقد كان من أعلم الناس

(٥٢) أحمد أمين : مقدمة كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه ج ١ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٥ ، ص ٥٢
(٥٣) بلنشيا : تاريخ الفكر الأندلسى ص ٨
(٥٤) ابن حزم : جمهرة أنساب العرب ، تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هازون ، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٧١ ص ١٠٠
(٥٥) د . احسان عبد السلام : تاريخ الأدب الأندلسى ، دار الثقافة ، بيروت - الطبعة الثانية ، ص ٦٦

(٥٦) المقرئ : نفح الطيب ج ٢ ، ص ٧٧٨

(٥٧) ابن أبى أصيبعية : عيون الأنباء ، ص ٤٩٨

تاريخ الأدب وكانت إشارات وتعليقاته حجة يرجع إليها علماء الأندلس بل كانت أخبار الكتب المؤلفة في فارس والشام كثيرة ما تصل بلمحة •

وتحدث حركة تراجعية بعد وفاة الحكم الثاني • حيث خلفه ابنه هشام الملقب بالمؤيد • الذي تولى عليه أبو عامر محمد بن أبي عامر الملقب بالنصور • فكان يتولى جميع الأمور إلى أن مات (٥٨) وقد اعتبد بالأمر وحده وقهر الأندلسيين على الطاعة لحكومة استبدادية عسكرية • وقد أثر ذلك بدوره على الحضارة الأندلسية • وكان منصور أول أمره شغوفاً بالفلسفة فأنكر منه الخلفاء ذلك • واستطاعوا أن يثيروا عليه غضب العامة فانساق وراء الفقهاء وذهب إلى إرضاء العامة فأمر بإحراق كل ما كان في مكتبة القصر من كتب الفلسفة والفلك وغيرها من العلوم التي لا يرضى عنها الفقهاء ونتيجة لذلك اشتدت سطوة الفقهاء وعلى الرغم من ذلك لم يستطيعوا اعتراض طريق الحركة العلمية التي عظم نشاطها في عصر ملوك الطوائف (٥٩) •

لقد حكم ملوك الطوائف الذين سببهم الأسبان Reyes de Taifas بعد وفاة المنصور (٣٩٢هـ/١٠٠٢م) وكانت بعض هذه الدويلات الناشئة على قدر كبير من التمدن والرفي ألا أنها كانت قصيرة العمر • وقد ابتلع بنو عباد وهم أقوى أصحاب هذه الدول وأرقاهم حضارة معظم ملوك الطوائف (٦٠) وإذا كانت إمارات الطوائف قد بلغت نحو ست عشرة ولاية كبيرة وغيرها من الولايات الصغيرة التي كانت تظهر حيناً ثم تندوب في غيرها من الولايات والإمارات الشهيرة وكان يقاسمها البربر والعرب والصقالبة إلا أننا سنقتصر على ولاية قرطبة وولاية أشبيلية وذلك للأسباب الآتية :

١ - لقد ولد ابن رشد وعاش ونسب إلى قرطبة أعظم مدن الأندلس فإليها ينسب عدد كبير من أهل العلم • وقد اتفق جمهور المؤرخين على أنها كانت بمنزلة الرأس من الجسد • لا وكانت مركز الكرماء ومعدن العلماء (٦١) لذلك فهي موضع اهتمام خاص في هذا البحث •

٢ - كانت أشبيلية تنافس قرطبة في مجال العلوم والفنون والآداب ولا شك أن للمنافس فضل من الطرفين الآخر على مواصلة جهده وتحقيق تفوقه •

(٥٨) الحميدى : جذوة المقتبس ، ص ١٧

(٥٩) بلنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ١٢

(٦٠) د • أحمد السعيد سليمان : تاريخ الدول الإسلامية ، ص ٢٦

(٦١) د • عاطف العراقي : النزعة العقلية عند ابن رشد ، ص ٤٠

٣ - حظيت كلتا المدينتين قرطبة وأشبيلية باهتمام مؤرخي الحضارة وألقيت الأضواء مكثفة على مثل منها وذلك يدل على أهميتها ويدفع الباحثين الى إبراز أثرهما في الحياة الفكرية في بلاد الأندلس . لذلك فسنعرض الدور الذي قام به ملوك الطوائف في كل مدينة على حدة .

(أ) ملوك الطوائف في قرطبة وأثر ذلك على الحضارة العربية الاسلامية :

كان أبو الحزم بن جهور أول من تسلم زمام الحكم في قرطبة (٤٧٢هـ / ١٠٣١م - ٤٦١هـ / ١٠٦٨م) وقد كان من كبار العلماء ونابهي الشيوخ وقد أطلق عليه ابن الخطيب « شيخ الجماعة وبقية الأشراف من بيوت الوزراء »^(١) وقد تولى الخلافة باجماع الآراء نظرا لتاريخه الحافل بينهم ورفيع مكانته فيهم ووفرة حزمه ونضجه وعلو همة وحسن تدبيره ، وقد كان « جهور » رئيس حكومة من نوع خاص ، فانه لم ينفرد بالرياسة ولم يستأثر بتدبير الأمور وأبالت فيها ، ولكنه جمع حوله صفوة الزعماء والقادة يتحدث باسمهم ، او باسم « الجماعة » ويرجع اليهم في الأمور ويصدر القرارات باسمهم ، فاذا طلب منه مال أو مضاع أمر من الأمور ، قال : ليس لي عطاء ولا منع انما هو « للجماعة » وأنا أمينهم ،^(٢) واذا رابه أمر عظيم ، أو اعتزم تدبير مسألة خطيرة استدعاهم وشاورهم ، واذا خطب بكتاب ، لا ينظر فيه الا ان يكون باسم الوزراء . « وهكذا كان « جهور » يتحدث في كل أمر ، ويمضي كل أمر لا باسمه ، ولكن باسم الجماعة » وقرن « جهور » ذلك كله باجراء بارع اخسر ، هو انه لم يفارق رسم الوزارة ، ولم ينتقل من داره الى قصور الخلفاء ، واكتفى بان ترتب عليها الحجاب والحشم على ما كانت عليه أيام الخلافة ، ولم يتخذ أى عنوان أو اجراء يبرز رياسته ، أو يحيط نفسه بأى مظهر من مظاهر الأبهة وافتخامة ، بل لبس على سابق رسمه ، من الانزواء والتواضع ، والقناعة وخفض الجناح ، ومعاملة الجميع بالرفق والحسنى وقد عرفت هذه الحكومة الفريدة في صحن التاريخ الاسلامي « بحكومة الجماعة »^(٣) وقد كان لذلك النظام أثره على الحياة السياسية في اوربنا فيما بعد حيث عرف حكم الأقلية الارستقراطية في بعض الحكومات في الولايات الايطالية أيام عصر الأحيساء مثل حكومة « الكوموني » في جنوة ، وحكومة « السفيوريا » في فلورنس أيام حكم آل مديشي ،^(٤) واجتهد جهور في تحقيق الاستقرار على الرغم من الظاهرة العيانية في عصره أنه عصر اضطرابات وقلقل الا أنه نجح الى حد كبير يحسن سياسته وفرط دهائه فقلند سلك في حكومته « سلك الأصالة والجرم وكان أول همه أن يقمع الشعب ، وأن يوطد دعائم

(٦٢) ابن الخطيب : اعمال الاعلام ج٣ ، المطبعة الجديدة ، الرباط ، سنة ١٩٣٤ ص ١٧٢

(٦٣) المراكشي : البيان المقرب ج٣ ، طبع بباريس سنة ١٩٣٠ ، ص ٢٨٦

(٦٤) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي ، كجنته التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٠ ، ص ٢٢

(٦٥) المرجع السابق نفس الموضع .

الأمن والنظام ، فضائع زعماء البربر واستمالهم بالرفق وخفض الجناح ، اتقاء لدسائسهم وتهدهة لثورات اطماعهم ، وحمل على مجيهم . وسلمهم ، وجعل اهل الاسواق جندا ، وفرق السلاح فيهم ، وفي اليوت . حتى اذا دهم امر بالليل واخهار ، استعاع اهل امدينة الدناح عن انفسهم ، واصلح القضاء ، وعمل على حفظ العدالة بين الناس ، وقضى على كل مظاهر البذخ والاسراف وخفف اعياء المكوس ، وعمل على حفظ ادموا العامة وذن من نتائج هذه الاجراءات ، أن حل الرخاء محل الكساد وازدهرت الأسواق وتحسنت الاسعار ، وغلت الدور ونمت الموارد ، (١١) ولا شك أن لذلك كله أثر غير منكور على مظاهر الحضارة ، واستمرت الأحوال بعد وفاة ابو الحزم على انتظامها حينما تم تبدل الحال غير الحال بعد ان كان الناس في تحقيق مزيد من الاستقرار والرخاء صار التدنس صرانا خاصا من اجل مغام شخصية ودارت المعارك بين أبناء البيت الواحد وانتهى عصر بنو « جهور » الا أن ذلك لا يقدر في محاسنهم فكان من وزرائهم الكاتب والشاعر الديبر ابن زيدون وبرز أيضا ابن حزم الاندلسي الفقيه الكاتب الفيلسوف والمؤرخ وابن حيان المؤرخ وغيرهم مما سيأتى ذكره تفصيلا .

(ب) بنو عباد في أشيلية :

كانت مملكة أشيلية أو غرب الأندلس ، من حيث المساحة والزراعة والسياسة والقوة العسكرية أهم دول الطوائف وأعظمها شأنًا ، وقد سطمت هذه المملكة بين دول الطوائف ما يقرب من نصف قرن ، بفخامة بلاطها ، وروعة رسومها ، وكان للأدب والشعر بها دولة زاهرة (٦٧) ولعل انتماء أمراء هذه الدولة من بنى عباد الى أصول عربية مشرقية قد ساعد على ذلك كثيرا اذ أن بنى عباد ينتمون الى قبيلة لخم اليمنية فقد وجدهم عطاى الى الأندلس على رأس كتية من الجند في جيش بلج بن بشر القشيري ، واستقر به المطاف على ضفاف الوادى الكبير بالقرب من أشيلية . ومن أشهر حفدته اسماعيل بن محمد وكان قائدا في حرس الخليفة هشام الثانى ثم صار اماما لمسجد قرطبة ، ثم ولاء الحاجب المنصور خطة القضاء بأشيلية واعتزال القضاء حينما أصيب بمرض في عينه لم يستجز معه الحكم بين الناس (٦٨) وقد كان اسماعيل بن عباد هذا يمتاز بالعلم والحكمة والورع ، فلما وقعت الفتنة وسادت الفوضى كل ناحية من نواحي الأندلس ، أخذ يعمل على حفظ النظام وضبط الأمور في المدينة ، وعمل على توطيد مركزه

(٦٦) المرجع السابق ص ٢٣

(٦٧) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف ، ص ٣١

(٦٨) علي عبد العظيم : ابن زيدون ، سلسلة اعلام العرب (٦٦) ، دار الكاتيب العربى ،

القاهرة - يونية ١٩٦٧ ، ص ٣٩

وتدعيم رياسته ، ويعمل على حماية المدينة من أطماع البربر وعشهم ، ويجمع حوله كلمة الزعماء حتى لا تغدو أشييلية كما غدت قرطبة مسرحا للفتنة ، ومرتما لأطماع البربر ، وبفضل ذلك تألق نجم ابن عباد فقد استطاع أبو الوليد اسماعيل بن عباد سالف الذكر بحزمه ودهائه ووجهته وبذله أن يجمع في يده أزمة الرياسة والحكم شيئا فشيئا معتمدا في ذلك على عسكرة بيته ، ورفع مكانته ، وواسع ثرائه ، ومعاونة الزعماء والأكابر الذين استمالهم الى جانبه ، بليته ونجوده ولباقته^(٦٩) . ويصفه ابن حيان بأنه رجل القرب (أى غرب الأندلس) قاطبة ، المتصل الرياسة في الجماعة والفتنة^(٧٠) ، وعندما استقرت الأحوال وبسط نفوذه على كل الديار ولى الزعامة لابنه أبو القاسم محمد بن اسماعيل بن عباد ويعتبر مؤسس الأسرة الحاكمة بأشيلية ، ورث أباه في علمه وأدبه ومنصبه وجاهه ، واستطاع أن يكسب ثقة أهل أشيلية فأعلن أنه لا يستطيع أن يقبل الحكم الا اذا أشرك معه فيه اناس يختارهم بنفسه دهاء منه وخنكة فاجابوه الى رغبته^(٧١) ولم يلبس بعد أن بسط نفوذه وزال الخطر الذي كان مازال يحوم بأشيلية أن تخلص من معاونيه واستأثر بالسلطة وبدأ يشكل لنفسه جيشا خاصا فاشترى عددا ضخما من المماليك ودرّبهم على فنون القتال ، وجلب عددا من الجنود المرتزقة تحسبا للمتربصين به ورغبة في تحقيق أطماعه في بسط نفوذه على مناطق أخرى^(٧٢) وقد سانه ذلك لخوض كثير من المعارك ليضم اليه الامارات الأندلسية العربية والصقلية وتوفي سنة ٤٣٣هـ / ١٠٤١م وقد خلفه أبو عمر وعباد المعتضد ابن محمد الأول وكان كريما سخيا كثير الغطاء يحب الشعراء وينظم الشعر ويتذوقه وأنشأ دارا للشعراء سماها دار الشعراء وجعل لهم رئيسا وخصص لهم يوما في الأسبوع يطارحهم فيه القريض^(٧٣) وقد خاض كثيرا من المغامرات ودبر عددا من المؤامرات وانتهت حياته بعد أن أسرف في الملذات سنة ٤٦١هـ / ١٠٦٨م وتولى بعده أبو القاسم محمد الثاني المعتمد بن عباد وكان فتى في الثلاثين من عمره وكان مثل أبيه ، في حسن القوام ، وزوعة المظهر ، وغفوان الصبا ولكن لم يكن مثله في الصرامة والقسوة والاستهتار بالدماء ، بل كان بالعكس وديعا ، ينف عن الدماء ، بعيدا عن قبول السعيات^(٧٤) ، وقد خاض المعتمد مثل أبيه ، سلسلة طويلة من الحروب والأحداث وتقلب في غمار الخطوب والجدود ، وكان عهده

(٦٩) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف ، ص ٣٣

(٧٠) المرجع السابق نفس الموضع .

(٧١) علي عبد العظيم : ابن زيدون ، ص ٤٠

(٧٢) ابن بسام : الذخيرة القسم الثاني ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، سنة ١٩٤٢ ، ص ٧

(٧٣) المراكشي : البيان المغرب ج ٣ ، ص ٢٠٥

(٧٤) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف ، ص ٥٩

عهد الحسيم في تاريخ دول الطوائف ، وفي تاريخ الأندلس قاطبة ، ولكنه لم يشتهر في ميسيدان الحرب والسياسة قدر ما اشتهر في ميدان الأدب والشعر ، والفروسية ، والجود ،^(٧٥) « وقسده وفق المعتمد في جمل بلاطه مركز نهضة شعرية قوية فاجذب اليه الشعراء من مختلف البقاع ، ووثق بابن زيدون فأقره في مناصبه واعتمد عليه في ادارة شئون الدولة الفتية ، وكان ابن زيدون من أساتذته الأجلاء في فنون الأدب وطالما طارحه الشعر وبخاصة في فن المظيرات ، وجذب اليه الشاعر ابن عمار وخلطه بنفسه ورفع الكلفة بينه وبينه الى أن فسدت بينهما الأمور - في أخبصار طويلة - فقتله »^(٧٦) وسارت به ومنعه الأمور في خطوب كثيرة الى أن عزله يوسف ابن تشارفين ونفاه وأسرت به الى اغمات بالمغرب حتى مات سنة ٤٨٤هـ / ١٠٩١م وهكذا حلت دولة المرابطين محل هذه الدويلات التي أسستها طوائف مختلفة . والذي لا شك فيه أن أشيلية في ظل بني عباد كانت مرتعا خصباً للأدب والفن خاصة الشعر . فقد كان المعتمد والمعتمد من أعلام الشعراء ، ومن ثم لا نستغرب أن يكون بلاطهما مدرسة تخرج فيها أهل الآداب^(٧٧) . ونزيد هنا أن بني عباد كانوا من أكرم وأشرف القبائل العربية ، وكانوا من أهل العلم والأدب المؤئل حماء للعلوم والآداب ، يفص بلاطهم بأنطاب العصر وشعرائه ، وتمتع في ظلهم مملكة أشيلية بحضارة زاهرة ، وثقافة رفيعة^(٧٨) . وعلى الجملة « فانه مما يلفت النظر حقا أن ممالك الطوائف كانت خلال هذا الانحلال الشامل (الناتج عن التفكك والصراع) تبدو في أبواب لامعة زاهية . واذا لم يكن يسودها النظام والاستقرار دائما فقد كانت في الفترات القليلة التي تجانب فيها الحرب الأهلية ، تتمتع بقسط لا بأس به من الرخاء ، وتغمرها الحركة والنشاط . وكان ملوك الطوائف ، بالرغم من طغيانهم المطبق ، ومن الصفات المثيرة التي كان يتصف بها الكثير منهم ، من حماء العلوم والآداب . وانها لظاهرة من أبرز ظواهر عصر الطوائف ، أن يكون معظم الملوك والرؤساء من أكابر الأدباء والشعراء والعلماء ، وأن تكون قصورهم مقتديات زاهرة ، ومجامع حقة للعلوم والآداب والفنون ، وأن يحتفل هذا العصر بجمهرة كبيرة من العلماء والكتاب والشعراء الممتازين ، ومنهم بعض قادة الفكر الأندلسي وافكر الاسلامي بصفة عامة »^(٧٩) وهكذا في سلسلة المد الحضاري العربي الاسلامي نتقل من مرحلة الى مرحلة متلمسين حركة الخط اليباني الحضاري في صعوده وهبوطه ثم صعوده من جديد في بلاد الأندلس وذلك كله بحثنا عن الجذور . فاما كان حال هذه البلاد في عهد المرابطين ؟

(٧٥) المرجع السابق ص ٦٠

(٧٦) علي عبد العظيم : ابن زيدون ، ص ٤٢

(٧٧) بلنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ١٥

(٧٨) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف ص ٦٢

(٧٩) المرجع السابق ص ٤٠٧

(ج) المرابطون في الأندلس :

استجند بنو عباد ملوك أشيلية بالمرابطين كى يساعدهم على الجهاد ضد عدوان الفونس ملك ليون ، ووصل المرابطون سنة (٤٧٩هـ / ١٠٨٧م) ففكروا جيش المسيحيين ، ثم عادوا مرة أخرى فدخلوا الأندلس للغرض نفسه سنة (٤٨٣هـ / ١٠٩١م) واستولوا في هذه المرة على كل ما في يد العرب من بلاد ثم أدخلوا في طاعتهم كل ولاياتهم بأفريقيا^(٨) وبذلك قامت أول دولة بربرية وكان على بن ابراهيم ثم عبد الله بن ياسين قد وضعوا أساس هذه الدولة في الشمال الافريقي عام (٤٤٧هـ / ١٠٥٥م) وقد تبنّت هذه الدولة العمل على نشر الاسلام السنّي وتدعيمه استنادا على المذهب المالكي في الفقه وقد نجحت في بسط هذا المذهب لا في جنوب المغرب الأقصى فقط بل في الشمال الافريقي كله عندما سيطرت عليه بجميع أطرافه على يد يوسف بن تشافين^(٩) وقد قام يوسف هذا بوضع نظم الدولة التي قامت عليها مملكة المرابطين فهو الذي أعطى المملكة حدودها ودعامتها الأساسية ، واستطاع بعد أن أسس العاصمة مراكش ، وافتتح أقطار المغرب والأندلس أن يتخذ - باعتباره زعيم المرابطين في الشؤون الدينية والدنيوية - ألقاب الخلافة وأمير المؤمنين دون أن يكون من فروع الدوحة النبوية ، تشبها في ذلك بأعظم أمراء الاسلام في عصره ، خلفاء بغداد العباسيين ، وخلفاء القاهرة الفاطميين ، وأن يجعل الملك في أسرته متوارثا وكان يخطب في المساجد باسمه ، وتضرب العملة باسمه في كل الأرجاء ، واتخذ اللون الأسود شعارا لدولته^(١٠) وقد حظى يوسف بن تشافين بمكانة عظيمة لما قام به من حماية الدولة الاسلامية من غارات النصارى يقول المقرئ « حتى قطع عليهم البحر ملك العدو وصاحب مراكش أمير المسلمين يوسف بن تشافين اللثمنى : فجعلهم وأخلى منهم الأرض »^(١١) ولقد كان انشغال هذه الدولة بالمنازعات والحروب من العوامل التي صرفتها عن الاشتغال بأمور الثقافة حيث مضى عليها زمن وهي مشغولة بحرب القبائل البربرية والسودانية التي بقيت على الجاهلية ، ولم يكد يستقر بها القرار على عهد يوسف بن تشافين حتى شغلت بالجزيرة الأندلسية واستقدمها ملوك الطوائف الى الأندلس لنجدتهم كما سبق القول ، وانصرفت جهودهم الى هذه الناحية وأهملوا الأحوال الثقافية بل أنهم تعصبوا لمذهبهم الفقهي مذهب الامام مالك وطاردوا العلماء الذين ينحرفون عن معتقداتهم ويحرقون كتبهم يقول عبد الواحد المراكشي « ولم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده الا من علم علم الفروع . أى فروع مذهب الامام مالك - فنفتت في

(٨٠) د . أحمد السعيد سليمان : تاريخ الدول الاسلامية ، ص ٣٤

(٨١) د . يحيى هويدى : تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية ، ص ١٥٠

(٨٢) يوسف أشباح : تاريخ الأندلس ج ٢ ، ص ٢٣٣

(٨٣) المقرئ : نضح الطيب ج ٤ ، ص ٥٩

دلت الزمان تب المذهب وعمل بمقتضاها ، ونبذ ما سواها وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم . فليكن احد من مشاهير اهل دلت الزمان يعنى بهما دل الاعناء . ودان اهل ذلك الزمان بتدبير دل من ظهر منه الخوص في شئ من علوم اللام . وقرر الفقهاء عند امير المسلمين تقيح علم اللام وكراهة السلف له وهجرهم من ظهر على شئ منه وانه بدعه في الدين ، وربما ادعى انه اى احتلال العقائد ، في اشياء لهذه الافوا ، حتى استحجم في نفسه بفحص علم اللام واهله ، () وترتب على ذلك ان المعاهد والمدارس والمنتديات تفصلت تفلصا كبيرا ولا يعنى ذلك ان الروح الحضارية قد ماتت وانما بدأت تقاوم بصلايتها وتعرض مظاهرها الجذابة فمال اخر ملوك المرابطين الى مصادقة الشعراء وغنوا بانشاء المساجد العديدة ذات الابراج العاليه ، وانشاء الاسوار القوية حول المدن ، والقصور الشامخة ، لما انشأوا ابنه من المرم ذات حدائق غناء ، وفساد يديعه وقد كان ذلك ذا اثر على فن العمارة () وقد زالت دولة المرابطين سريعا اذا كانت قد انهكتها كثرة الحروب .

(د) الموحدون في الأندلس :

وقف محمد بن تومرت موقف العداء من دولة المرابطين مقدما على المستوى الفكري نقدا لاذعا للاتجاه السني السائد بينهم استنادا على مذهب الامام مالك كما انتقد سيرتهم في الحسب التي كانت بالقسوة والعنف . فيقول في وصفهم « كانوا يفتدون في سخط ويروحون في لعة في ايديهم مثل اذئاب البقر ، يعذبون الناس ويضربونهم بها . . . نابوا يتقابون في السحت والحرام ياللون فيه ويشربون ، وفيه يفتدون وفيه يروحون » () وبدا ينقد مزاعمهم وعقائدهم ويسفهاها ويعلن عن المذهب الاشعري كما جاء به ابو حامد الغزالي . ولم يدنى بهذا الموقف الفكري بل عمد على اسقاط دولتهم وزوالها وكان ساعده الأيمن في تحقيق ذلك عسكريا عبدالمؤمن ابن علي (٥٢٤ - ٥٥٨ هـ / ١١٣٠ - ١١٦٣ م) واستطاع عبد المؤمن أن يوطد عرشه بالمغرب بسحق الخارجين عليه ، وأن يفتح الأندلس كلها من يد خصومه المسلمين والنصارى ، فانتصر على آل حماد في المغرب الأوسط ، وعلى الفرنج الفورمانيين الذين كانوا قد افتتحوا شاطئ افريقية واستولوا على تونس والمهدية ، وأن يدفع حدود دولته من الشرق الى ما وراء القيروان ، فقد غدا بذلك للفاطميين أصحاب مصر ، وغدت دولة الموحيدين بذلك أعظم مدى مما كانت عليه دولة المرابطين (٨٧) .

(٨٤) المراكشي : المعجب ، ص ١٧٣

(٨٥) يوسف أشمباخ : تاريخ الأندلس ، ص ٢٥١

(٨٦) ابن تومرت : أعز ما يطلب ص ٢٦٠ ، ٢٦١

(٨٧) يوسف أشمباخ : تاريخ الأندلس ، ص ٤٩

وقد بايع محمد بن تومرت الملقب بالمهدي وأصحابه العشرة عبد المؤمن بن علي بيعة خاصة في رمضان سنة ٥٢٤هـ ، ثم بايع الموحدون عبد المؤمن البيعة العامة في ربيع الأول سنة ٥٢٦هـ

• وقد اختار الموحدون عبد المؤمن لزعامتهم لما عرفوه من اختصاص المهدي له وتكريمه اليه واطرائه لصفاته وتقديمه اياه في الصلاة ، الى ما لمسوه من فضله وعلمه ودينه وقوة عزيمته ، وحب سياسته ، ورجاحة عقله وشجاعته ،^(٨٨) وقد كان عبد المؤمن قد التزم بنفسه أن يضع سياسة جديدة لدولته ، فوضع لها نظاما موطدة الدعائم ، « فألقى معظم النظم المرابطية العسكرية .. وأطلق حرية العلوم والمعارف .. واقامت في مراكش عاصمة المملكة طائفة من المساجد والمدارس الفخمة ، غدت مراكز للعلوم والآداب .. وأنشأ عبد المؤمن في مراكش مدرسة لتخريج رجال السياسة وموظفي الحكومة ، وقادة الجيش ، وكانت تضم زهاء ثلاثة آلاف طالب من أبناء الأندلس في وقت واحد ، وكانوا يسمون طلبة العلم أو الحفاظ ، نظرا لأنهم فضلا عن حفظ القرآن ، كانوا يدرسون رسائل المهدي ويحفظونها عن ظهر قلب ، كذلك كانوا يدرسون عدة كتب في ادارة الولايات ومزاولة شؤون الدولة دراسة حسنة .. وكان يجالسهم كل يوم جمعة ويناقشهم ويجادلهم تشجيعا لهم على الاجتهاد »^(٨٩) وقد بلغ من عنايته أنه كان يؤثر أهل العلم ويجل العلماء ويعظمهم ويحسن اليهم . كما كان يبعث في طلبهم من مختلف البلاد ويوفر لهم أسباب الراحة ويسكنهم بجوار قصره ويساعدهم على طلب العلم .. وقد كان هو نفسه من رجال العلم المدودين . قال ابن أبي زرع في وصفه : فصيح اللسان عالما بالجدل ، متفقا في علم الأصول ، حافظا للحديث صحيح الرواية متبحرا في العلوم الدينية والعقلية ، اماما في النحو واللغة والقراءات ملما بالتاريخ والسير ، أدبيا شاعرا ،^(٩٠) وقد اختار كتابه من أدباء عصره مثل أبي جعفر بن عطية بن عطية وأبي الحسن بن عياش كما اتخذ وزراءه من العلماء النابيين مثل عبد السلام بن محمد الجومي وأبي جعفر بن عبد المؤمن كذلك اتخذ قضاة من النابيين أيضا كابن عمران موسى بن سهل وأبي يوسف حجاج بن يوسف ، وأبي بكر بن ميمون القرطبي ،^(٩١) ولا تستطيع أن تأتي على كل أخبار عبد المؤمن العلمية والعسكرية بل نستطيع حصر صفاته الشخصية فمبلغ القول أن عبد المؤمن خدم الاسلام والمسلمين خدمات جليلة .

لقد اختار عبد المؤمن لولاية العهد أبو يعقوب يوسف الذي تولى الحكم بعد وفاة أبيه في ظل ظروف لاحت فيها بوادر حرب أهلية وقى الله الأندلس شرها بوبع أبو يعقوب يوسف

(٨٨) د . حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ج ٤ ، ص ٢٢٠

(٨٩) ابن الخطيب : الحلل الموشية ص ١١٤ ، كذلك يوسف أشبناخ ص ٥١

(٩٠) ابن أبي زرع : روض القرطاس ج ٢ ، ص ١٧٠ - ١٧٢

(٩١) د . حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ج ٤ ، ص ٢٢٢

بالخلافة وتسمى بأمر المؤمنين ، ومع أنه تولى الحكم شاباً لم يجاوز الرابعة والعشرين من عمره ، فقد أبدى كثيراً من الفطنة والبراعة ، وكان ذهنه يتجه إلى معالجة الأمور الحاضرة والبعيدة معاً^(٩٢) وقد كان يوسف بن عبد المؤمن من أعظم خلفاء الموحدين حبا للعلم وأهله وتقديراً لرجالهم . وقد ذكر المراكشي أن يوسف بن عبد المؤمن كان ملماً بكلام العرب حافظاً لأيامها ومآثرها وجميع أخبارها في الجاهلية والإسلام ، وأنه لقي وهو في أشيلية كثيراً من اللغويين والنحاة والمفسرين^(٩٣) . « ان هذا الخليفة كان يمثل نمطاً من الحكماء الذين يعملون للسدين وللعلوم الفلسفية »^(٩٤) وكان من أكثر الفلاسفة حظوة عند هذا الأمير « ابن طفيل » حتى أنه كان يقيم عنده في القصر أياماً ليلاً ونهاراً لا يظهر ، وقد قام ابن طفيل باعتباره مفكراً متحققاً بأجزاء الفلسفة والحكمة بمهمة كبيرة وهي جمع العلماء من كل مكان ومن جملة العلماء الذين قدمهم ابن طفيل للأمير القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المعروف بالحفيد^(٩٥) وقد قام الأمير بتقليد « العلامة الأشهر أبو الوليد بن رشد منصب الفقيه العالم » ثم القضاء ثم تولى الإشراف على الخزينة ، وتولى أيضاً منصب طبيب يوسف الخاص^(٩٦) ومن أشهر خصاله أنه كان لا ينزل أرضاً الا وترك فيها من الآثار ما يخلد ذكره من ذلك « أنه أنشأ في أشيلية . . . مسجداً فخماً ، بنى في أقصر وقت ، وأنفقت عليه أموال عظيمة » وأنشأ على النهر الكبير (الوادي الكبير) قنطرة من السفن ثبتت معاً بالسلاسل ، وأقيمت على ضفتي النهر مخازن كبيرة للبضائع ومراسي يصلها الدرج بالنهر ، وأمر أيضاً بتجديد قسم من أسوار أشيلية وزودت المدينة بالماء النقي بواسطة مواسير أنشئت لذلك^(٩٧) حتى لا تأخذنا مظاهر الحياة الحضارية في عهد الموحدين أخذاً وتبعداً عما نحن بصدده . تقول ، أن هذه الدولة التي شهدت نشأة ابن رشد ونموه ونضجه كانت من أعظم الخلافات التي غنت بالعلوم والآداب والفنون وإذا كان الفلاسفة قد عاشوا غرباء فيما سبق هذه الدولة من دويلات فقد وجدوا لأنفسهم في ظل هذه الدولة أعظم مكانة سواء داخل قصور الأمراء والملوك أو في دواوين الحكم والوزارة .

رابعاً - مظاهر الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس :

لقد تراكمت الموروثات الحضارية ذات الطابع العربي والإسلامي في صيغتها النهائية التي عرفتها ديار الإسلام منذ الفتح الإسلامي الأول للأندلس حتى نهاية عصر الموحدين وشكلت

(٩٢) يوسف أشسباخ : تاريخ الأندلس ، ص ٦٤

(٩٣) المراكشي : المعجب ، ص ٢٣٧ ، ٢٣٨

(٩٤) د . محمد عاطف العراقي : الميثاقين بقا في فلسفة ابن طفيل ، دار المعارف ، الطبعة

الأولى سنة ١٩٧٩ ، ص ٣٣

(٩٥) د . عاطف العراقي : النزعة العقلية عند ابن رشد ، ص ٤٥

(٩٦) يوسف أشسباخ : تاريخ الأندلس ، ص ٦٥

(٩٧) المرجع السابق ص ٧٠

الصفة الحضارية ذات المذاق الخاص من تلك الرقعة من أرض الاسلام • وقد سبق القول أن عناصر هذه الحضارة فى الغالب الأعم من جاءت من الشرق العربى عن طريقين :

الأول : انتقال القبائل العربية من الشام ومصر حاملة معها الموروثات الثقافية ضمن جيوش الفتح الاسلامى فصبغت الديار المفتوحة بالصفة العربية الاسلامية •

الثانى : انتقال علماء الأندلس الى بلاد المشرق العربى فى رحلات اما لتلقى العلم مباشرة وتقصى أخبار العلماء والوقوف على ملامح المذاهب الفكرية فى مجال الأدب والفقه أو عن طريق الحج والاحتكاك بعلماء المشرق • ونرى أنه من المفيد أن نتعرف على مظاهر هذه الحضارة التى شكلتها تلك التفاعلات فى مسيرتنا الحضارية •

(١) الثقافة

لم تعرف أسبانيا قبل الفتح الاسلامى الا النذر اليسير جدا الذى لا يكاد يذكر من مظاهر امتعاش الحركة الثقافية وذلك ليس تجنى أو تعصبا للعرب والمسلمين ، فقد قرر « لوبون » هذه الحقيقة فقال : « كانت أسبانيا النصرانية ذات رخاء قليل وثقافة لا تلامهم غير الأجلاف فى زمن ملوك القوط » (٩٨) وما أن دخل العرب الفاتحين هذه البلاد حتى تحول ظلامها نورا وانتشرت فيها مراكز الثقافة وقد بلغت الآداب والعلوم والفنون من التقدم العظيم أبان دولتهم ، وكنت ترى حب الثقافة عاما فى جميع الطبقات ، (٩٩) فما ان أتم العرب فتح أسبانيا حتى بدأوا يقومون برسالة الحضارة فيها ، فاستطاعوا فى أقل من قرن أن يحيوا بيت الأرضين ويعمروا خرب المدن ، وقيموا فخم المباني ويوطدوا وئيق الصلات التجارية بالأمم الأخرى ، ثم شرعوا يتفرغون لدراسة العلوم والآداب وترجمون كتب اليونان واللاتين وينشئون الجامعات التى ظلت وحدها ملجأ للثقافة فى أوروبا زمنطاويلا ، (١٠٠) ولقد بلغ من امتعاش الحركة الثقافية فى الأندلس بعد الفتح الاسلامى أن « نافست قرطبة : بغداد والقاهرة وبخارى وغزة وأصبها وغيرها من أمهات المدن الاسلامية • وأصبحت حاضرة الأمويين فى الأندلس سوقا نافقة للعلم وكعبة لرجال الأدب ، وجذبت مساجدها الأوربيين الذين وفدوا اليها للتزود من الثقافة الاسلامية » (١٠١) وانتشرت معاهد الثقافة المتمثلة فى :

(٩٨) لوبون : حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، عيسى البابى الحلبي ، ص ٢٧٣

(٩٩) سيديو : تاريخ العرب العام ، ترجمة عادل زعيتر ، عيسى البابى الحلبي سنة

١٩٦٩ ، ص ٢٧٠

(١٠٠) لوبون : حضارة العرب ، ص ٢٧٣

(١٠١) د. حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ج ٤ ، ص ٤٢١

١١ - المسجد :

لم يكن المسجد داراً للعبادة فقط تمارس فيه الشعائر الدينية فقط وتقام فيه الصلوات الخمس ، إنما كان المسجد من أعظم معاهد الثقافة تقام فيه حلقات لدراسة القرآن والحديث والفقه واللغة وغيرها من العلوم ، وغدت هذه المساجد مراكز للبحث العلمي ومن هذه المعاهد الثقافية « مسجد القرويين بفاس » وقد أنشئ حول منتصف القرن الثالث الهجرى ، ثم أصبح مركزاً هاماً للثقافة الإسلامية كما أصبحت هذه الجامعة شاهداً على ديمقراطية التعليم وعلى طرق التدريس ومراحل التعليم وتخصيص كراسى الاستاذية وشروط التعيين فى وظائف التدريس ومراسيم تعيينهم ودرجاتهم العلمية والاجازات الفخرية ومجالس أوصياء الكليات ، والمساكن الجامعية للأساتذة والطلاب والمكتبات الجامعية ،^(١٠٢) وشيوخ القيروان هم الذين جعلوا من مسجد القرويين فى فاس جامعة كبرى وهم الذين أعطوه اسمه ، فان القرويين هم القيروانيون ،^(١٠٣) « ان هذا المسجد الذى بناه المولى ادريس فى النصف الثانى من القرن الهجرى الثانى - أصبح بحق علماً من أعلام الحضارة الإسلامية ، فهو كتاب حافل فى تاريخ الفن الإسلامى ، وقد أصبح منذ غيت بتجديد بنائه فاطمة بنت محمد الفهرية - جامعة ، يلقى الشيوخ دروسهم عند قواعد أعمدته ، فهو - على هذا - أقدم جامعة فى الدنيا ، وهذا الجامع الجليل يقف على قدم المساواة مع الجامع الأزهر ومسجد قرطبة وجامع القيروان ، والمسجد الأموى فى دمشق ، فكلها مراكز عبادة ومنازل عرفان ، وقد سائر جامع القرويين الزمان فتحول فى أيامنا هذه الى جامعة حديثة تدرس فيها علوم الاسلام العصر الحديث ،^(١٠٤) مسجد قرطبة الجامع - لقد كانت قرطبة مركز الحضارة والاشعاع فى بلاد الأندلس وقد أدت المساجد فيها دوراً هاماً « فقد جذبت مساجد قرطبة الأوربيين الذين وفدوا اليها لارتشاف العلم من مناهله والتزود من الثقافة الإسلامية ،^(١٠٥) ومسجد قرطبة الجامع « يعتبر من أروع ما أنشأ المسلمون من الأعمال المعمارية وهو - باعتراف مؤرخى العمارة من الأوربيين - قمة من قمم الفن المعماري العالمى على مر العصور ، لقد تم بناء هذا المسجد خلال قرنين ونصف قرن على وجه التقريب ، فقد بديء فى انشاءه على يد عبدالرحمن الداخل سنة ١٧٠/٧٨٦ ، واستغرق انشاء الجزء الأول منه سبع سنوات . ثم توالى عليه أعمال الزيادة والتجميل والتوسيع الى أوائل القرن الخامس الهجرى/الحادى عشر الميلادى ،^(١٠٦) « ولا يقل المركز الثقافى الذى

(١٠٢) المرجع السابق ، ص ٤٢٢ .

(١٠٣) د . حسين مؤنس : المساجد عالم المعرفة (٣٧) ١٩٨١ ، ص ١٧١

(١٠٤) المرجع السابق ص ١٩٢

(١٠٥) د . حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ج ٤ ، ص ٤٢٣

(١٠٦) د . حسين مؤنس : المساجد ص ١٩٣

يحتله مسجد قرطبة الجامع فى تاريخ العلوم العربية والاسلامية عن مكاتبه فى التاريخ
المعمارى الاسلامى فقد كان هذا المسجد - من أول انشائه - جامعة حقيقية تحفل بالشيوخ
والطلاب ، وقد تعاقبت عليه أجيالهم وشهدت اليه الرجال من نواحي الأرض كلها حتى كان
- خلال قرون طويلة - أعظم مراكز العلم فى أوربا . ومع أن الدولة لم يكن لها اشراف مباشر
على التدريس فى جامع قرطبة ، كما كان الحال مع الجامع الأزهر ، الا أن أهل العلم الأندلسيين
عرفوا كيف يضعون من القواعد والنظم ما حفظ لجامعهم مستواه العلمى الرفيع ، وكان شيوخ
جامع قرطبة أجل الشيوخ وأوفرهم علما وأحسنهم سمنا ، وكانت الدراسة تسير فيه وفق نظام
دقيق قرره الشيوخ أنفسهم وحافظوا عليه^(١٠٧) وقد وفد الى هذا المسجد الجامع طلاب العلم
من غير المسلمين قادمين من شتى بلاد أوربا - وخاصة من روما - للدراسة فيه وقد وصل
أحد هؤلاء الدارسين الى كرسى البابوية •

٢ - المكتبات :

المكتبة مركز اشباع حضارى ومظهر من مظاهر العظمة والأبهة من هنا كانت عناية الأمراء
والخلفاء بانشاء المكتبات كواحدة من محاولات التنافس والمباهاة ، ولما بدأت الدولة الاسلامية
تأخذ دورها القيادى للبشرية فى الحضارة المادية والمعنوية ، فكانت نهضتها الفكرية والعلمية
من دعائم هذه الحضارة ، وكانت عنايتها باحياء تراثها وتشيد دور الكتب ، تسير هذه النهضة
مؤثرة فيها ومتأثرة بها • وقد كان ظهور المكتبات مرتبط بدرجة كبيرة بنشاط الترجمة
والتأليف وتقدم صناعة الورق وهذا بدوره أدى الى ظهور كثير من الوراقين الذين يقومون
بفسخ الكتب ، واتخذ العلماء والأدباء يجتمعون فيها للتزود من العلم ، فكثر المكتبات التى
تتزرخ بالكتب الدينية والعلمية والأدبية وغيرها . وأصبحت هذه المكتبات من أهم مراكز الثقافة
الاسلامية • وعرفت الأندلس الاسلامية عناية خاصة بانشاء المكتبات وقد كان على رأس
الامراء فى هذا المجال الحكم الثانى التى كانت تضم مكتبته (٤٠٠٠٠٠) مجلد وتشغل مكانا
فسيحا فى قصر الخلافة يقول ابن حزم « وكان على خزائن العلوم بقصر بنى مروان بالأندلس ،
أن عدد الفهارس التى كانت فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة ، فى كل فهرسة خمسون
ورقة ليس فيها الا ذكر أسماء الدواوين فقط »^(١٠٨) وأما الحميدى فيقول عن اهتمام الحكم
بالكتب « وجمع من الكتب فى أنواعها ما لم يجمعه أحد من الملوك قبله هنالك ، وذلك بارساله عنها الى
الأقطار ، وشرائه لها بأعلى الأثمان ، ونفق ذلك عليه فحمل اليه »^(١٠٩) وقد وجدت
مكتبات أخرى خاصة مثل : مكتبة قاضى الجماعة بقرطبة ، أبى المطرف « عبد الرحمن بن قليس »

(١٠٧) المرجع السابق ص ٢٠٠

(١٠٨) ابن حزم : جبهة أساب العرب ، ص ١٠٠

(١٠٩) الحميدى : جلوة المقتبس ، ص ١٣

فقد جمع الكتب الكثيرة في أنواع العلوم المختلفة وكان له ستة وراقين ينسخون ، ورتب لهم على ذلك راتباً معلوماً ومتى علم بكتاب حسن عند أحد من الناس طلبه للاشتياح منه ، وبالحق في ثمنه ، فإن قدر على ابتياعه ، والا انتسخه منه ورده اليه (١١٠) ثم شهد عصر الطوائف على الرغم مما احاط به من فتن فقد ازدهرت فيه الحركة الفكرية ، وذاع بناء المكتبات العامة والخاصة ذيوفاً يلفت النظر . ذلك أن كل مدينة أندلسية غدت عاصمة لمملكة كبيرة أو صغيرة ، وكان أمراء الطوائف يتنافسون في اقتناء الكتب النفيسة والنادرة ، وقد كانت تنهال على شبه الجزيرة من سائر أنحاء العالم الاسلامي . وقد لبثت قرطبة بالرغم مما أصابها من أثر الفتن والحروب الأهلية ، مركز العلوم والدراسات الممتازة ، وبقيت بالرغم مما أصاب المكتبة الأموية الكبرى من التبدد المؤلم ، مشوى لكثير من المجموعات النفيسة الخاصة . وكانت أشيلية حاضرة بنى عباد ، وهي الثانية بعد قرطبة ، في تقديم العلوم والثقافة ، وكانت تحتوى فضلاً عن مكتبة بنى عباد الملوكية العظيمة ، على عدد كبير من المكتبات الخاصة . وكانت «المرية» أيضاً من الحواضر التي اشتهرت بمكتباتها القيمة . وكان الوزير أحمد بن عباس وزير زهير العامري ، فضلاً عن علمه الفزير ، من أعظم هواة الكتب ، ويقال ان مكتبته العظيمة كانت تضم أربعمائة ألف مجلد . . . الخ (١١١) .

وفي مكتبة الزهراء وفي غيرها من دور العلم بالأندلس والمغرب ، ترجمت الى اللاتينية كتب الأدوية والطب والجراحة ، مثل كتاب الأدوية البسيطة لابن الوافد - الطبيب العربي الأندلسي : ٩٩٧م - وقد ترجم الى اللاتينية نحو خمسين مرة . وكتاب الجراحة لأبي القاسم خلف بن عباس الزهراوي الأندلسي (١٠١٣) وقد بقي أساساً للتعليم الجراحي بأوروبا لبضعة قرون (١١٢) هكذا يتضح عظم الدور الذي لعبته المكتبات في الحركة الثقافية فلم تكن مجرد خزائن للكتب وإنما كانت دوراً للنسخ - فالطباعة لم تكن معروفة - ودوراً للبحث العلمي والدراسات الأكاديمية ، ومراكز للترجمة ولا يخفى على من له قلب أو القى السمع وهو شهيد ما لكل ذلك من أهمية في تدعيم الحضارة .

٣ - قصور الخلفاء والأمراء :

لقد نافست قصور الأمراء المساجد والمكتبات في أدائها للدور الهام الذي لعبته في حركة الثقافة العربية الاسلامية . حيث أن التصميم المعماري لهذه القصور قد راعى تخطيط المكتبات

(١١٠) د . الطاهر مكي : دراسات عن ابن حزم ، مكتبة وهبة ، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٧هـ ص ٦٣

(١١١) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف، ص ٤١٦

(١١٢) د . عائشة عبد الرحمن : قرآننا بين ماضٍ وحاضر ، دار المعارف بمصر ، ص ٢٧

الخاصة بهذه القصور باعتبار أن المكان المخصص للمكتبة يمثل أحد المعالم الأساسية للبناء ، كما أن القصور استقبلت أعدادا من الأدباء والشعراء والعلماء بمختلف تخصصاتهم ومن أشهر هذه القصور : قصر الزهراء الساحر بقرطبة الذي بناه عبد الرحمن في القرن العاشر الميلادي وبالإضافة إلى أنه كان آية رائعة من آيات الفن البديع فقد كان ملتقى للفقهاء والعلماء والأدباء^(١١٣) . ومما يلفت النظر أن يكون معظم الملوك والرؤساء من أكابر الأدباء والشعراء والعلماء ، وأن تكون قصورهم متديتات زاهرة ، ومجامع حقة للعلوم والآداب والفنون وقد كانت القصور منتشرة في وقعة الوطن الأندلسي الكبرى ، كل منها يدعى السيادة على مدن وقرى محدودة تسطع ، ليس فقط بفخامتها وروعيتها وبذخها ، ولكن بأمرائها ووزرائها وكتابها^(١١٤) . وقد شهدت قصور الموحدين من الفلاسفة ابن طفيل وابن رشد الذي على الرغم مما عرض له من المحنة قد أبدع كثيرا من إبداعاته وسط هذا الجو المبق بأريج الفكر الحر المنطلق من قيود الجمود والتحجر .

(ب) الحركة العلمية :

لعل ما سبق من الحديث عن دخول تيارات الحضارة العربية الإسلامية إلى بلاد الأندلس ومظاهر النشاط الثقافي الناتج الطبيعي لتلك التيارات الوافدة من المشرق العربي ، ولعل ذلك كله يرسم لنا صورة عن الحركة العلمية في تلك البلاد التي غدت من أعظم الحواضر الإسلامية وأنشط مراكز التواصل الحضاري بين المشرق والمغرب وقد شهدت ميلاد مفكرين أفاضوا في مجال العلوم الدينية والعلوم غير الدينية :

١ - العلوم الدينية .

عرفت بلاد الأندلس المذهب الحنفي وقد كانت له الغلبة في البداية وقد نقله إلى المغرب عبد الله بن قروح أبو محمد الفارسي قادما من المشرق ، كما عرف المذهب الشافعي على يد بعض شافعية المشرق الذين وفدوا إلى الأندلس ، ثم مذهب الأوزاعي الذي وفد من الشام في دولة بني أمية . إلا أن هذه المذاهب لم تكن لها سلطان المذهب المالكي . الذي تبني المرابطون أمر نشره والحفاظ عليه وقد برز من الفقهاء أبو عمران الفاسي ، وعبد الله بن ياسين ، والقاضي عياض وكلهم مغاربة تعلموا في الأندلس^(١١٥) أما علم الحديث فمن أشهر الحديثين في الأندلس الفقيه الحديث الفيلسوف ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) والنسخ عبد الله بن ياسين زعيم دولة المرابطين

(١١٣) لويون : حضارة العرب ٢٩٠

(١١٤) محمد عبد الله عتاق : دول الطوائف ، ص ٤٠٧

(١١٥) د. حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ج ٤ ، ص ٤٥٦

(ت ٤٥٣ هـ) والمهدى محمد بن تومرت (ت ٥٢٤ هـ) المحدث يعقوب النصور (الخليفة
الوحدى) (ت ٥٩٥ هـ) والحافظ القرطبي أبو عمرو يوسف بن عبد البر (ت ٤٦٢ هـ)
وأبو الوليد الباجي ، وأبو الوليد بن رشد (الجد) وفي علوم القرآن : من أشهر القراء أبو
الطاهر اسماعيل بن خلف الأنصاري وكان اماما في علم القراءات (ت ٤٥٥ هـ) ومن أشهر القراء
أيضا أحمد بن محمد ويعرف بابن العريف (ت ٥٣٦ هـ) وفي التفسير قد شهدت بلاد الأندلس
نوعين من التفسير التفسير بالمأثور والتفسير بالرأى وقد غلب في عصر ابن رشد الاتجاه
الثاني (١١٦) .

٢ - العلوم غير الدينية :

لقد تنوعت العلوم غير الدينية بين علوم الأدب والعلوم الطبيعية ، والعلوم العقلية .

أما عن الأدب :

عرف الأندلسيون كل ألوان الأدب من نثر وشعر ونبغ في كل مجال أعلام منهم :

ابن عبد ربه (أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه شاعر البلاط وصاحب كتاب « المقد
الفرید » وقد عاش بين (٢٤٦ - ٣٢٨ هـ) .

أبو علي القالي (٢٨٨ هـ / ٣٥٦ هـ) من أهل الأدب الشافعية وقد وفد على الأندلس ونال فيها
حظوة صاحب كتاب « الأمالي » .

ابن زيدون الشاعر الذي درج في حى الرصافة بقرطبة التي اشتهرت بجنتها الفيحاء
ونماها اليانة ومن الطبيعي أن للجمال أثره الفعال في ادهاف الحس وانماء الموهبة وتكوين
النوق الجميل (١١٧) وقد برز من بين الشعراء شعراء الأندلس الوزير أبو بكر بن عمار
(ت ٤٧٩ هـ) وقد سار على نهج ابن هانيء الأندلسي الذي أطلق عليه متبى المغرب (١١٨) .

أما الفلسفة : فقد عرفت الأندلس محمد بن عبد الله بن مسرة القرطبي (٢٦٩ /
٨٨٣ - ٩٣١ / ٣١٨) أول مفكر أصيل ينتمى الى الأندلسي الاسلامي وقد كان يمثل المدرسة
الأفلاطونية الحديثة الا أنه كان صاحب نسق فلسفي اسلامي أصيل (١١٩) . . ويأتى ابن باجة

(١١٦) ابن بشكوال : الصلة ، ترائنا ، المكتبة الأندلسية ، المدار المصرية للتأليف والترجمة
سنة ١٩٦٦ مواضع متفرقة .

(١١٧) علي عبد العظيم : ابن زيدون ص ٧٠ .

(١١٨) د. حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ج ٤ ، ص ٤٩٣ .

(١١٩) بلنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ٣٢٦ .

(أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ الملقب بابن باجة (ت ٥٢٢/١١٢٨ م) على رأس الفلسفة المتأثرين بدرجة ما بفلسفة أرسطو ثم أبو بكر بن طفيل (ت ٥٨١/١١٨٥ م) الذي قدم ابن رشد للمنصور وقد تعلم ابن رشد فيلسوف قرطبة على ابن طفيل .

أما عن العلوم الطبيعية كالفلك والتجسيم والطب فقد عرفت الأندلس أحمد بن نصر (ت ٣٣٣/٥٩٤ م) واشتهر أمره بكتابه عن المساحة المجهولة كذلك مسلمة بن القاسم بن ابراهيم بن عبد الله بن حاتم (ت ٣٥٣/٩٦٤) من أهل قرطبة وقد انصرف الى دراسة الفلك والتجسيم ثم يأتي مسلمة المجريطي اقلدس الأندلس (ت ٣٩٤/١٠٠٤ م) صاحب مدرسة في علم الفلك عرفها أروقة البحث العلمي في أوروبا ثم دون تاريخ العلم أسماء البطروجي ، والزهرادى وبنو زهر وابن البيطار وفيلسوف قرطبة الطيب ابن رشد (١٢٠) .

هكذا وصلت الحضارة العربية الاسلامية في الأندلس درجة عالية من النضج والتقدم أضفى على هذه الحلقة من حلقات الحضارة الانسانية طابعا فريدا خاصا له مذاقة الخاص فقد انتصر للعقل والوجدان معا ولعل ما قالته سيجريد هونكة أعظم دليل على ذلك « فكل موجة علم أو معرفة قدمت لأوروبا في ذلك العصر كان مصدرها البلدان الاسلامية » (١٢١) وعاش ابن رشد وسط هذا الكم الهائل من الموروث الحضارى ، عاشه بقله يتفحصه ويقرأ ما بين جروفه وسطوره ينطبع في آفاقه الفكرية مترسبا في قاع ضميره ووجدانه معتزا به في وعى صادق لا زيف فيه ولا زيف عنه . فماذا كان من هذا كله في تناج ابن رشد ؟

عناصر الحضارة العربية الاسلامية في فكر ابن رشد :

لقد نشأ ابن رشد في بيئة خاصة شكلت الثقافة العربية الاسلامية تكوينها العقلى « في بيت ورن الفقه كابر عن كابر » (١٢٢) « تفقه وبرع وسمع الحديث » (١٢٣) فدرس ما يدرس أمثاله من الفقه والتوحيد ونحوهما من العلوم الاسلامية واستظهر على أيه أبى القاسم « الموطأ » وهو الكتاب الأول والأساسي لمذهب الامام مالك ، فصار في ذلك وحيد عصره . ونال مع ذلك حظا وافرا من اللغة والأدب ، فكان كما يقول ابن الأثير يحفظ أشعار حبيب والمتنبى ، ويكثر غالبا التمثل

(١٢٠) المرجع السابق ص ٤٤٧ - ٤٧٨

(١٢١) سيجريد هونكة : شمس العرب تسطع على الغرب ، ترجمة فاروق ييضمون كمال دسوقي ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت سنة ١٩٨١ ، ص ٥٤١

(١٢٢) د. جورج شحاتة قفواتي : مؤلفات ابن رشد « المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم » مهرجان ابن رشد ، الجزائر سنة ١٩٧٨ ، ص ١

(١٢٣) ابن بشكوال : كتاب الصلة ج ٢ ترائنا ، المكتبة الاندلسية (٥) الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٦ ص ٥٧٦

بها في دروسه ومجالسه» (١٢٤) وقد تلقى العلوم الإسلامية على يد كثير من الشيوخ « قد اشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق» (١٢٥) كما أخذ عن أبي القاسم بن بشكوال وأبي مروان بن مسرة ، وأبي بكر بن سمحون وأبي جعفر بن عبد العزيز وأبو عبد الله المازري (١١٦) وقد عرف المترجمون والمؤرخون فضله وسجلوه في كتبهم يقول ابن بشكوال « محمد بن أحمد ابن رشد المالكي : قاضي الجماعة بقرطبة وصاحب الصلاة بالمسجد الجامع بها ، يكنى : أبا الوليد . روى عن أبي جعفر أحمد بن رزق الفقيه وتفقه معه ، وعن أبي مروان بن سراج ، وأبي عبد الله محمد بن خيرة ، وأبي عبد الله محمد بن فرج ، وأبي علي النساني ، وأجاز له أبو العباس المزدري ما رواه وكان فقيها ، عالم الحافظ للفقهاء ، مقدما فيه على جميع أهل عصره ، عارفا بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه ، بصيرا بأقوالهم واتفاقهم واختلافهم ، نافذا في علم الفرائض والأصول ، من أهل الرياسة في العلم والبراعة والفهم مع الدين والفضل والوقار والحلم والسمت ، والهدى الصالح . سمعت الفقيه أبا مروان بن مسرة صاحبنا أكرمه الله ، ومكانته من العلم والفضل والثقة مكانه يقول : شأهت شيخنا القاضي أبا الوليد رحمه الله يصوم يوم الجمعة دائما في الحضر والسفر» (١٢٧) وجاء في « المغرب في حلى المغرب » ، « وقال في وصفه الشنقدي : فقيه الأندلس وفيلسوفها الذي لا يحتاج في نهاهته الى تنبيه وولى قضاء قرطبة ، وكذلك جده أبو الوليد ، ومات جده سنة عشرين وخمسمائة . ولأبي الوليد الأصغر تصانيف كثيرة في الفروع والأصول والنحو والفلسفة وغير ذلك » (١٢٨) .

وقال ابن العماد الحنبلي « ابن رشد الحفيد هو العلامة أبو الوليد محمد بن أحمد بن العلامة المفتي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي أدرك من حياة جده شهرا سنة عشرين وتفقه وبرع وسمع الحديث واتقن الطب وأقبل على الكلام والفلسفة حتى صار يضرب به المثل فيها وصنف التصنيف مع الذكاء المفرط والملازمة للاشتغال ليلا ونهارا وتوايفه كثيرة نافعة في الفقه والطب والمنطق والرياضي والالهى (١٢٩) . هذه بعض نماذج مما كتب عنه غرضا من ذكرها في جملتها أن نوضح مكانته العلمية وتفوقه في علوم عصره محاولين التعرف على مدى

(١٢٤) محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف ، ص ٢٧

(١٢٥) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٥٣٠

(١٢٦) ابن فرحون : الديباج المذهب ، القاهرة ، سنة ١٣٥١ هـ ص ٢٨٤ ، النزعة العقلية عند ابن رشد ، ص ٤٣

(١٢٧) ابن بشكوال : الصلة ج ٢ ص ٥٧٦

(١٢٨) المغرب في حلى المغرب ، ص ١٠٤ ، ١٠٥

(١٢٩) ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ج ٤ ، دار المسيرة بيروت - سنة ١٩٧٩ ص ٣٢٠

تمكنه من العلوم ذات الطابع العربى الاسلامى الاصيل ونستطيع أن نقول لقد عرف وصنف فى علوم اللغة كالنحو والشعر وفى علوم الدين كالفقه « الفروع » وأصول الفقه وأصول الدين « الاصول » وعلم الخلاف والجدل وذلك علوم اسلامية أصيلة وقد أجاد فيها ونستطيع أن نقف على بعض نماذج من مؤلفاته فيها :

لقد ورد فى مصنفات ابن رشد حسب رينان Renan ص ٤٦٢ - ٤٦٥ وفق مخطوط ٨٧٩ ، اسكوريال ورقة ٨٢ مصنف لابن رشد فى النحو بعنوان « كلام له على الكلمة والاسم المشتق » (' ') وقد انفرد رينان بذكر ذلك ولم يشاركه فيه أحد من الدارسين وقد أضاف الى هذا المصنف ما يثبت اهتمام ابن رشد بالتحقيق يذكر فى تربيته لمصنفات ابن رشد أنه له رسالتان فى النحو (' ') وقد ذكر ايضا الدتود عبد الرحمن يدوى فى تصنيفه الخاص بمؤلفات ابن رشد أنه له مصنفات فى النحو (' ') فاذا ما أضفنا الى ذلك اهتمامه بتلخيص كتاب المقولات ، وكتاب العبارة وكتاب الجدل والسفسطة وتلخيص الخطابة وكتاب الشعر يظهر لنا بوضوح على الرغم من كونها مؤلفات منطقية - مدى عنايه ابن رشد بالنحو وعلوم اللغة بامة وهذا ليس بالعجيب او الغريب على فيلسوف نشأ وسط بيئة تعتقد بأن القرآن وقد نزل بلسان عربى هو مصدر كل المعارف بل هو منطلق البحث الاصيل عقليا كان أم شرعيا حيث يقول : « فلما أن الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها فذلك بين فى غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله (فاعتبروا يا أولى الأبصار) « الحشر : ٢ » ، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معا (١٣٣) واذا كان قد اعتمد فى مؤلفاته الفقهية على التأويل فلان ذلك غير مستطاع الا بالتمكن من علوم اللغة حيث ان قانون التأويل يقوم على أساس من فهم المعنى اللغوى والدلالة الاصطلاحية فمعنى التأويل هو : « اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشيء بشيئه ، أو سبيه ، أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى - واذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية فكأن بالحسنى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان » (١٣٤) .

(١٣٠) د. جورج شحاته قنواى : مؤلفات ابن رشد ص ٣٩

(١٣١) المرجع السابق ص ٨٠

(١٣٢) المرجع السابق ص ٨١

(١٣٣) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، دار مكتبة التربية بيروت ، لبنان سنة ١٩٨٧ ، ص ١١ ، ١٢

(١٣٤) المرجع السابق ص ١٨

وقد عالج ابن رشد كثيرا من المسائل التي وردت عند أرسطو باستخدام أمثلة عديدة من الشعر العربي وهو في ذلك ينفرد عن سائر فلاسفة الاسلام « يختلف ابن رشد عن سائر فلاسفة الاسلام في محاولته ايراد أمثلة من الشعر العربي لكل مبدأ من مبادئ البلاغة اليونانية ولكل قسم من أقسام البيان والبديع عند اليونان » وهو واسع الاطلاع على أشعار العرب ، يقتطف من أشعار امرئ القيس والمتنبى وأبى تمام ولا يهمل شعراء الأندلس « (١٣٥) ونستطيع أن نقدم أمثلة على ذلك من خلال مصنفاته إذ أنه في معرض تقسيماته لأقسام الخطابة يضرب الأمثلة من التاريخ والأدب العربي ويقدم مثالا على مواضع المنازعة « الخطب التي كانت بين علي ومعاوية » وأمثال ذلك في الأشعار : الأشعار التي كانت بين جرير والفرزدق « (١٣٦) ومن أقسام الألفاظ المفردة كما عرفها أرسطو « المفردة » ويقول ابن رشد يقابلها في لغة العرب التمثيل والتشبيه والاستعارة والبديع ومن أمثله قول ابن المعتز •

يأدار أين ظيأوك اللبس قد كان لي في أنسها (١٣٧)

وقول امرئ القيس :

يهيل ويذرى تربها ويثيرة اثاره نبات الهواجر مخمس (١٣٨)

أما في حديثه عن الفضائل المدحوعة وأنواعها فيمثل لها بعبون من الشعر العربي « ان المدح بمناقب الآباء ليس ينبغي أن يقتصر عليه دون أن يمدح بفضيلة ذاته كما قال الشاعر :

لسنا وان كرمنا أوائلنا يوما على الأحساب نتكل

نبني كما كانت أوائلنا تبني ونفعل مثل ما فعلوا

وأنه قد يقتصر بالمدح على الفضيلة دون ذكر الآباء كما قال :

نفس عصام سودت عصاما (١٣٩)

(١٣٥) د. محمد سليم سالم : مقدمة تحقيق تلخيص الخطابة لابن رشد ، المجلس الأعلى للثقافة الاسلامية ، لجنة أحياء التراث الاسلامي ، القاهرة سنة ١٩٦٧ ، ص ١١ .

(١٣٦) ابن رشد : تلخيص الخطابة تحقيق د. محمد سليم سالم ، ص ٥٢٧ ، ٥٢٨ .

(١٣٧) المرجع السابق ص ٥٣٢ .

(١٣٨) المرجع السابق ص ٥٣٣ .

(١٣٩) المرجع السابق ص ١٥٥ .

وأما عن الغضب من الأصدقاء فيقول : « الأصدقاء قد يغضب عليهم إذا لم يقولوا في أصدقائهم قولا جميلا عندما ينالهم مكروه » أو يمتقون إذا ذكروا بسوء . وأكثر من ذلك إذا لم يحسنوا إليهم إذا مستهم حاجة أو لم يألوا بما نزل بهم من مكروه ولذلك قيل : « يواسيك أو يسليك أو يتفجع » (١٤٠) .

أما عن الخوف فيقول : ومما يؤمن من الشر المخوف أن يكون غير مخوف عند شيء الانسان ونظيره أو عند من هو دونه ، وإن كان قد يظن أنه قد يتخطى الشر الدون ويعتمد الأرفع ، ولذلك قيل :

إن الرياح إذا عصفت قصفت عيدان نجد ولم يعبان بالرتم (١٤١) .

والحديث عن أنواع الألفاظ المفردة كثير من مقابلها في اللغة العربية وابن رشد يوسع دائرة الاستشهاد بما في لفته القومية من نماذج على أساس أن هذه اللغة بقدر احتوائها على كل الدلالات تكون لغة حية ويعدد الأمثلة على ذلك : الأسماء المترادفة مثل قوله :

ومنذ أتى من دونها النأي والبعد (١٤٢)

والتشبيه البعيد في ذلك أحسن من القريب . كما قال :

من كف جارية كأن بنائها من فضة قد طوقت غنابا (١٤٣)

والألفاظ المركبة خاصة بالشعر ، كما أن البسيطة خاصة بالخطابة كقول امرئ القيس :

بدلت من وائل وكندة عد وإن وفهما هي ابنة الجبل (١٤٤)

واللغات صنفان : أحدهما أن يستعمل الانسان مخاطبة صنف من أصناف أمة لفظا ليس يستعمله ذلك الصنف من الأمة إنما يستعمله صنف آخر منهم مثل أن يستعمل الحجازي لغة حميرية (١٤٥) هذا مثال في فقه اللغة أما في وصف الأنعام والائيان بالمقابل مثال قوله تعالى :

(١٤٠) المرجع السابق ص ٢٧٩

(١٤١) المرجع السابق ص ٣٣٠

(١٤٢) المرجع السابق ص ٥٥٣

(١٤٣) المرجع السابق ص ٥٥٤

(١٤٤) المرجع السابق ص ٥٣٤

(١٤٥) المرجع السابق ص ٥٣٥

و بشره بسلام عليم ، فأقبلت امرأته في صرة فضكت وجهها وقالت عجوز عقيم ، (الذاريات : ٢٧ ، ٢٨) ومن أمثله في شعر العرب قول النابغة :

سقط النصف ولم ترد اسقاطه فتناولته وأقتتبا باليد
وقول أبي تمام :

أعبدى النوح معولة أعبدى وزيدى من عويلك ثم زيدى
وقومى حاسرا فى حشرات خوامش للنحور وللخدود

ومن أمثلة الأمور الثلاثة (التغير الحسن) وضع مقابلة حذاه ، وصف الأفعال الواقعة والمرتبة الوقوع ، قول القائل :

إذا ماهبطن الأرض قد مات عودها بكين بها حتى يعيش هشيم
وأما التغيرات المنجحة التى تفضل غيرها فى ذلك فهو التغير الذى يكون من الأشياء المتسابة مثل قول أبى الطيب :

صفانى طيبا فى المناسانى بمنزلة الريح من الزمان (١٤٦)

ومن الجديد فى التغير الذى يكون فى الأفعال ... أن تجعل الأشياء التى توصف أفعالها ، إذا كانت أفعالها غير متفلسة متفلسة حتى يخل فى أفعالها أنها أفعال المتفلسة مثل قول المعرى :

توهم كل ساقفة غديرا فرنق يشرب الحلق الدخالا

ومثل قول أبى الطيب :

إذا ما ضربت بها هامة براها وغناك فى الكاهل (١٤٧)

وبقدم لنا قاعدة نقدية فيقرر أن المعنى يجب أن يكون قريبا من اللفظ فان كان المعنى خفيا فى اللفظ فهو قبيح . ومن هذا الموضع عيب على أبى العباس التطلى الأندلسى قوله :

أما والهوى وهو احدى الملل لقد مال قدك حتى اعتدل (١٤٨)

(١٤٦) المرجع السابق ص ٦٠٨ - ٦٠٩

(١٤٧) المرجع السابق ص ٦١٣

(١٤٨) المرجع السابق ص ٦٢٠

ومن القواعد النقدية قوله : « ومن التغييرات أيضا الافتراضات في الأقاويل والغلو فيها وهي تبدل من حال المتكلم على العظامه وصعوبه الاجتلاي والغضب المفرط مثل قول القائل : ولا لسو اعطيت مثل هذا الرمل ذهابا افعلا وكذا وكما قال بعضهم : ولا الزهرة الشبيهة بالذهب تبدل حين هذه الفتاة (١٠٠) » . ومن القواعد النقدية أيضا حسن الاستفتاح والتصدير ، ومما يستحق فاعله الهوان ان يكون التصدير بالامور الصعبة على النفوس الكريهة المسموع ، ولا سيما اذا نامل السامعون او تفقدوا ما يكون من ذلك ومثاله استفتاح عبد الملك بن مروان لاستفتاح جرير :

أتصحوا بل فؤادك غير صااح

ومثل ما استفتح استفتاح أبي الطيب :

أوه بديل من قبولتي واهـ

وقوله : كفى بك داء أن ترى الموت شائبا

وهذا كثير في أشعار العرب وخطبها (١٠٠) .

ومن الأقاويل الانفعالية التي توجب استغرابا للشيء وعجبا به قول أبي تمام :

فلو صورت نفسك لم تزدها على ما فيك من كرم الطباع

وقول أبي نواس :

وليس على الله بمستكر أن يجمع العالم في واحد (١٠١) .

هكذا نرى مدى عمق ثقافة ابن رشد العربية والمساهمة التامة بعلوم اللغة ومما يقع دليلا قويا على أثر الحضارة العربية الإسلامية في نفسه أنه وهو يلخص كتابا لأرسطو اليوناني فكرا ولغته يقدم أمثلة ونماذج من تاريخ الأدب العربي وعيون الشعر العربي في تمكن وانتدار . وسيظهر خلال البحث مدى تمكنه أيضا من علوم الدين .

١ - علوم القرآن : لا يخلو كتاب له في الفقه أو علم الأصول أو الرد على الغزالي في تهافت التهافت الا وقد قدم كثيرا من الشواهد القرآنية . وهذا بدوره يدفعه الى استخدام منهج خاص في تفسير هذه الآيات وتأويلها ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما جاء في عرضه لمشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين .

(١٤٩) المرجع السابق ص ٦٢٣ ، ٦٢٤

(١٥٠) المرجع السابق ص ٦٤٤ ، ٦٤٥

(١٥١) المرجع السابق ص ٦٦٦ ، ٦٦٧

حيث يقول : « الشرع ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك ، فلما أن الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (الحشر : ٢) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي مما ومثل قوله تعالى : « أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء » (الأعراف : ١٨٤) وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات (١٥٠) ثم يتقل لكى يقدم دليلا آخر على عدم التعارض بين الحكمة والشرعة في تفاوت طرق التصديق عند الناس « وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالآقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ومنهم من يصدق بالآقاويل الخطائية . كتصديق صاحب البرهان بالآقاويل البرهانية . وذلك انه لما ذات شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث ، عم التصديق بها كل انسان ، الا من يججدها عنادا بلسانه ، أو لم تفرد عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه ، ولدلت خص عليه الصلاة والسلام بالبعث الى الاحمر والأسود ، أعنى للنظم شريعته طرف الدعاء الى الله تعالى ، وذلك صريح في قوله تعالى : « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » (النحل : ١٢٥) وواضح مدى مقدرة ابن رشد على استخدام النص القرآنى المنزل في السياق الذى يؤكد مقصده ويدعم قضيته التى يطرحها وهو يستخدم لتحقيق ذلك قانون التأويل الذى يحدد أبعاده بقوله : « ومعنى التأويل هو احراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسميه لشيء بشيئه ، أو سبيه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى » (١٥١) ثم يقدم دليلا آخر على عدم التعارض يقوم على عمل كل من الفقيه والفيلسوف متنها الى القول : « واذا كان الفقيه يفعل هذا (التأويل) فى كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان ؟! فان الفقيه انما عنده قياس ظنى ، والعارف عنده قياس يقينى » (١٥٢) ثم يؤكد على ضرورة التأويل اذا خالف ظاهر الشرع ما أدى اليه البرهان فيقول : « ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين

(١٥٢) ابن رشد : فصل المقال ، ص ١١ ، ١٢

(١٥٣) المرجع السابق ص ١٧

(١٥٤) المرجع السابق ص ١٥

(١٥٥) المرجع السابق نفس الصفحة .

المقول والمنقول» (١٥٦) . انه في ذلك لا يأتي بدعا من القول وزورا ، انما سبقه الى هذا الطريق مفسرون من أصحاب التفسير بالرأى وفقهاء كالامام الشافعى والامام أبى حنيفة ثم متكلمون كالمعتزلة والأشاعرة . وان كان قد بذل جميعا في انجازه للبرهان والتأويل العقلى . وقد أدرك هذا وهو يقدم رأى جمهور المسلمين فيقول : « ولهذا المعنى أجمع المسلمون على انه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول ، فالأشعيرون مثلا يتأولون آية الاستواء وحديث النزول ، والحنابلة تجعل ذلك على ظاهره ، والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس ، وتباين قرائحهم في التصديق والسبب في ورود انظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما ، فلى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى « هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محجمات » الى قوله « والراسخون في العلم » (ال عمران : ٧) (١٥٧) وكون الشرع له ظاهر وباطن أمر معروف من الصدر الأول ودليل ابن رشد على ذلك النهى عن قيام العامة ممن هم ليسوا أهلا لمعرفة الباطن بمعرفة « ما روى البخارى عن على رضى الله عنه أنه قال : حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟! ومثل ما روى من ذلك عن جماعة من السلف » (١٥٨) .

ثم نعرض نموذجا آخر من تأويلاته في مشكلة « قدم العالم وحديثه » فيقرر أن الاختلاف بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المقدمين يكاد يكون راجعا للاختلاف في التسمية . ذلك من وجهة نظره . ويقول معقبا على أسباب الاختلاف « وهذا كله مع أن هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع ، فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن ايجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين - أعنى غير منقطع - وذلك أن قوله تعالى « وهو الذى خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء » (هود : ٧) يقتضى بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات » (ابراهيم : ٤٨) يقتضى أيضا بظاهره أن وجودا تابيا بعد هذا الوجود وقوله تعالى : « ثم اسوى الى السماء وهى دخان » (فصلت : ١١) يقتضى بظاهره أن السماوات خلقت من شئ » (١٥٩) .

(١٥٦) المرجع السابق نفس الصفحة .

(١٥٧) المرجع السابق ص ١٩ .

(١٥٨) المرجع السابق ص ٢٠ .

(١٥٩) المرجع السابق ص ٢٤ .

بهذا العرض يتضح موقف ابن رشد من تفسيرات آيات القرآن وهو تفسير يعتمد على الرأي عاملا للعقل في كل آية من آياته وهو يقدم لتبسيط المنهج في التفسير بدأ منذ القرن الثاني الهجري وذلك يوضح أثر الثقافة العربية الإسلامية في نتاجه العلمي .

٢ - علم الأصول : لقد اتفق المؤرخون القدماء على أن ابن رشد له في علم الأصول مصنفات يأتي على رأسها « كتاب مناهج الأدلة في علم الأصول » وله أيضا « مقالة في أن ما يفقد المشاؤون وما يعتقد المتكلمون من أهل ملتا في كيفية وجود العالم مقارب في المعنى » ثم « كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا » مقاله في الرد على ابن سينا في تقسيم الموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته واجب بغيره وإلى واجب بذاته « (١١) » ويضيف رينان « شرح عقيدة الإمام المهدي » و « كيفية وجود العالم في القدم والحدوث » « مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم بالجزئيات » (١١) . هذا في مجال أصول الدين . أما في مجال أصول الفقه فقد ذكر له : « كتاب المقدمات في الفقه » « اختصار المستصفى » (١٢) ، ونستطيع أن نتعرف على نماذج من ثقافته العربية والإسلامية على سبيل المثال « من كتاب مناهج الأدلة في علم الأصول » وقد عرض ابن رشد في هذا الكتاب المسائل الآتية :

أولا : مقدمة : يؤكد فيها على قانون التأويل الذي ذكره في « فصل المقبال » حيث يقول : - أنه لما كنا قد بينا قبل هذا قول أفردناه مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها وقلنا هناك أن الشريعة قسمان : ظاهر ، ومؤول ، وأن الظاهر فيها فرض الجمهور ، وأن المؤول هو فرض العلماء : وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله ، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور » (١٣) .

ثانيا : موضوع الكتاب : فيقول : « رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من القصائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها » (١٤) أما عن المنهج الذي سار عليه في عرض هذا الموضوع فقد جردهم بقوله : « وأتجرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم » بحسب الجهد

(١٦٠) ابن أبي أصيبعية عيون الأبناء ص ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، كذلك تاريخ الإسلام للذهبي نقل عن مؤلفات ابن رشد للأب قنواتي ص ٣٣

(١٦١) د. جورج شحاتة قنواتي : مؤلفات ابن رشد ، ص ٣٦ - ٤٠

(١٦٢) المرجع السابق نفس الموضوع .

(١٦٣) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، دار مكتبة العربية ، بيروت

سنة ١٩٨٧ ، ص ٤٣ ، ٤٤

(١٦٤) المرجع السابق ص ٤٤

والاستطاعة ، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطرابات في هذه الشريعة ، حتى حدثت فرقة ضالة ، وأصناف مختلفة ، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه اما مبتدع ، واما كافر مستباح الدم والمال ، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع . وسببه ماعرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة ، (١٦٥) .

ثالثا : أشهر الفرق الاسلامية واعتقاد كل فرقة أنها على الحق فيقول : « وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة : الطائفة التي تسمى الأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة ، والتي تسمى بالمعتزلة ، والطائفة التي تسمى بالباطنية ، والطائفة التي تسمى بالحنوية . وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها الى تأويلات نزولها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس ، وأن من زاعغ عنها فهو اما كافر واما مبتدع وإذا توصلت جميعها وتوهم مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة ، (١٦٦) .

رابعا : ما قصد الشارع أن يعتقد الجمهور في الله تبارك وتعالى والطرق الموصلة الى ذلك كما ورد في الكتاب العزيز وأول ما يجب على المكلف معرفته « وجود الصانع » ثم عدد طرق كل طائفة في ذلك على النحو التالي :

الحنوية : قالوا ان طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل . وهو - أي ابن رشد - لا يوافقهم في ذلك « أنه يظهر من غير ما آية من كتاب الله أنه دعا الناس فيها الى التصديق بوجود الباري بأدلة عقلية منصوص عليها فيها ، مثل قوله تبارك وتعالى : « يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم » (البقرة : ٢١) ومثل قوله تعالى : « أفى الله شك فاطر السموات » (ابراهيم : ١٥) الى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى ، (١٦٧) ويواصل مناقشة هذه القضية مفندا حال الحنوية مع ظاهر الشرع (١٦٨) .

الأشعرية : لقد أقروا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون الا بالعقل لكن ابن رشد يأخذ عليهم أنهم مسلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي نهى الله عليها فقد أثبتت طريقتهم على بيان أن العالم حادث ، وبني حدوث العالم عندهم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ . . . الخ ويعلق على ذلك بقوله : « طريقة متعصبة تذهب على كثير من أهل

(١٦٥) المرجع السابق نفس الصفحة .

(١٦٦) المرجع السابق نفس الصفحة .

(١٦٧) المرجع السابق ص ٤٥

(١٦٨) المرجع السابق ص ٤٦

الرياضة في صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مقضية يقين الى وجود الباري » (١٦٩) ويواصل الحوار مع الأشاعرة الى أن ينتهي من محاورتهم بقوله : « فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك الى معرفة الله سبحانه وتعالى ليست طرقا نظرية يقينية ، ولا طرقا شرعية يقينية ، وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز على المعنى ، أعني بمعرفة وجود الصانع وذلك أن الطرق الشرعية اذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين • أحدهما : أن تكون يقينية ، والثاني : أن تكون بسيطة غير مركبة - أعني قليلة المقدمات - فتكون نتائجها بسيطة غير مركبة - أعني غير مركبة - فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى ، (١٧٠) »

الصوفية : أجمعوا على أن طريق المعرفة بالله وبغيره يقذفه الله في القلوب عند تجريدتها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب ودليلهم الشرعي على ذلك قول الله عز وجل « واتقوا الله ويعلمكم الله » (البقرة : ٢٨٢) ومثل قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » (العنكبوت : ٦٩) ومثل قوله : « ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا » (الأنفال : ٢٩) (١٧١) »

وكما انتقد ابن رشد طرق الحشوية والأشعرية فقد انتقد طريق الصوفية اذ أنه طريق خاص لا يشترك فيه عامة الناس • بما هم كذلك ثم أنه لو كانت هذه هي الطريقة المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثا والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار ، وتبنيه على طرق النظر ، نعم لسناتكر أن تكون امانة الشهوات شرطاً في صحة النظر ، مثل ما تكون الصحة شرطاً في ذلك ، (١٧٢) »

المعتزلة : يقرر أنه لم يصل من كتبهم شيء الى الأندلس ويشبه أن تكون طرقهم في ذلك من جنس طرق الأشعرية •

خامسا : الطريقة الشرعية التي نبه القرآن اليها وسار عليها الصحابة رضوان الله عليهم من وجهة نظر ابن رشد وهي تنحصر في جنسين :

أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ولتسم هذه دليل العناية •

(١٦٩) المرجع السابق نفس الصفحة •

(١٧٠) المرجع السابق ص ٥٩

(١٧١) المرجع السابق نفس الصفحة •

(١٧٢) المرجع السابق ص ٦٠

والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ... ولنسم هذه دليل

الاختراع .

اما طريق العناية الالهية فتبنى على أصلين :

أ - ان جميع الموجودات التى ههنا موافقة لوجود الانسان .

ب - ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد . كما أن طريق الاختراع
تبنى على أصلين أيضا هما :

١ - ان هذه الموجودات مخترعة وهذامعروف بنفسه فى الحيوان والنبات كما قال تعالى :
« ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولوا اجتماعوا له » (الحج : ٧٣) .

٢ - ان كل مخترع فله مخترع . فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا
مخترعا له ، (١٧٣) .

واذا كنا لا نستطيع أن نستطرد فى مثل هذه الأمثلة والنماذج فان ماتحاول ابرازه قد
تحقق بعرض هذه الأمثلة وهو أن الثقافة العربية الاسلامية ضاربة بجذورها فى أعماق ابن
رشد وأن مصنفاته لا تكاد تخلو من ذلك فى كل سطر من سطور أى مصنف ولعلنا ندرك أن
عرضه لهذه الآراء المتعلقة بجوهر علم أصول الدين ثم تصنيفه فى علم الخلاف لأكبر دليل على
ما نقول ولعله من المناسب أن نحاول أيضا أن نتعرف على بعض الأمثلة من أصول الفقه .

أصول الفقه :

لقد سبق أن أشرنا الى أن ابن رشد قد صنف فى أصول الفقه الا أن الباحثين لم يعثروا
حتى الآن على كتاب يعالج هذا الجنب وان كنا نستطيع أن نتعرف على آرائه فى علم أصول الفقه
من خلال مقدمة كتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » وقد نوه عن غرضه من تأليف الكتاب
وأبان أنه سيجتهد فى ابراز ما يجرى مجرى الأصول والقواعد فيقول : « أن غرضى فى هذا
الكتاب أن أثبت فيه لنفسى على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها ،
والتنبيه على نكت الخلاف فيها ، ما يجرى مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد
من المسائل المسكوت عنها فى الشرع ، وهذه المسائل فى الأكثر هى المسائل المنطوق بها فى
الشرع أو تعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا ، وهى المسائل التى وقع الاتفاق عليها ، أو اشتهر الخلاف

فيما بين الفقهاء الاسلاميين من لدن الصحابة رضى الله عنهم الى أن فشا التقليد « (١٧٤) » ، فإذا ما علمنا أن علم أصول الفقه هو : « أدلة الفقه » وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية ، وكيفية حال المستدل بها ، من جهة الجملة ، لا من جهة التفضيل ، بخلاف الأدلة الخاصة ، المستعملة في احاد المسائل الخاصة « (١٧٥) » نجد أن ما يذكره ابن رشد يتفق مع هذا المفهوم ، أما موضوع هذا العلم « فباحث الأصوليين في علم الأصول ، لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة الى الأحكام الشرعية البحوث عنها فيه ، وأقسامها ، واختلاف مراتبها ، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها على وجه كلي ، كانت هي موضوع علم الأصول « (١٧٦) » وهذا ما سعى اليه ابن رشد حيث يقول : « وقبل ذلك فلنذكر كم أصناف الطرق التي تتلقى منها الأحكام الشرعية ، وكم أصناف الأحكام الشرعية ، وكم أصناف الأسباب التي أوجبت الاختلاف بأوجز ما يمكننا في ذلك » (١٧٧) ثم يحدد ابن رشد الطرق التي منها تلقت الأحكام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجس وهي ثلاثة : « اما لفظ ، واما فعل ، واما اقرار ، واما ما سكت عنه الشارع من الأحكام ، فقال الجمهور : ان طريق الوقوف عليه هو القياس ، وقال أهل الظاهر : القياس في الشرع باطل ، وما سكت عنه الشارع فلا حكم له ودليل العقل يشهد بثبوته ، وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناس غير متناهية ، والنصوص والأنفال ، والقرارات متناهية ، ومحال أن يقابل مالا يتناهي بما يتناهي » (١٧٨) وهكذا توصل ابن رشد النعريف بقواعد استنباط الأحكام الشرعية وهي المشكلة المجهرية في دراسات علماء الأصول ، وقد بين أوجه الاختلاف والاتفاق ومفهوم الواجب والمندوب والمكروه الى غير ذلك من مسائل علم الأصول . ثم ان الدليل قائم على معرفته بعلم الأصول خاصة أصول الفقه . اذ لا يجوز على من يشتغل بأمور القضاء ثم من يصنف في علمي الخلاف والجدل ثم في علم الفقه أن يشتغل بهذا وذاك دون أن يقف على أسرار علم أصول الفقه . وكون كتاب « بداية المجتهد » كتاب أصول فقه وفقه معا بجانب ما قدمنا شهادة الباحثين فيقول أحد الباحثين : « ولأحظت أن كتابه الأساسي في أصول الفقه والفقه معا أي البداية » (١٧٩) وهناك اجماع على أن ابن رشد قد نبغ أول ما نبغ في الفقه وعلوم الشريعة فبالإضافة الى شهادة المترجمين

(١٧٤) ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد د. محمد سالم محيسن ، د. محمد شعبان اسماعيل ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة سنة ١٩٧٤ ، ص ٣
(١٧٥) الأمدى : الأحكام في أصول الأحكام ص ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت سنة ١٩٨٣ ، ص ٨

(١٧٦) المرجع السابق ص ٩

(١٧٧) ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ص ٣

(١٧٨) عبد المجيد التركي : مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المسالية بالأندلس أعمال نقوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي ، الجزائر ، ص ١٨٢

(١٧٩) بالنشيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ٣٥٣

والمؤرخين العرب شهد بذلك أيضا المستشرقون يقول بالتسا : « وهو يتسبب الى أسرة قرطبية جليلة تكررت في أفرادها النباهة في الفقه • ولا بد أن علوم الشريعة أول ما درس » (١٨٠) ويؤكد كراييه فوعلى دراسة ابن رشد للفقه والطب ••• ولقد ولي ابن رشد القضاء باشبيلية عام ٥٦٤ هـ ثم ولى القضاء بقرطبة عام ٥٦٧ هـ ورغم اشتغاله بما تتطلبه تلك المناصب من أعباء (١٨١) ويقول عباس محمود العقاد « وابن رشد النقية ، كاهن رشد الطيب وابن رشد الفيلسوف ، محصل يحيط بموضوعه ويستقصى الأكثر الأهم من أصوله وفروعه » (١٨٢) ، « ولقد لاحظ بعض الباحثين المعاصرين وهو «ره برنشفيك» أن البداية لابن رشد جديرة حقا بكل اهتمام ، اذ هي تمثل أكمل نموذج لتطبيق أصول الفقه تطبيقا منهجيا على كامل أبواب الفقه السني ، يعتمد عليها الفقيه كالمعار وكالمراجع للبيان والتأويل » (١٨٣) • هل يبقى بعد ذلك شك في كون ابن رشد صنف في أصول الفقه وعرف مفهومه وموضوعه ووسائله وغاياته ؟ ولعل ذلك كله يمثل أحد خطوط الثقافة العربية الاسلامية التي شكلت النسيج الفكري عند ابن رشد •

جذور الثقافة العربية الاسلامية في العلوم غير الدينية :

أ - الفلسفة : لقد صنف ابن رشد في الفلسفة مصنفات تسبب له نسبة الأصل الى الأصل ومصنفات أخرى اما شروح أو تلخيصات لمصنفات يونانية وهو في هذه أو تلك له آراءه الخاصة وإبداعاته الذاتية ثم اننا لا نعدم أثر الثقافة العربية الاسلامية في كل هذه المصنفات وقد جاءت المصنفات الفلسفية على رأس مصنفات أرسطو اذا أخذنا في الاعتبار الترتيب الموضوعي للمصنفات وأول من قام بهذا الترتيب هو «رينان في كتابة المشهور (مستوحيا من تصنيف مونك Munk) » وجعل الرسائل الفلسفية بما فيها كتابه تهافت الفلاسفة على رأس القائمة (١٨٤) وقد قام الدكتور عبد الرحمن بدوي بتصنيف خاص جعل في مقدمته الفلسفة أيضا (١٨٥) وقد تابع الأب قنواتي اعداد تصنيف خاص مستفيدا من كل الدراسات السابقة تأتي المصنفات الفلسفية في صدراته • ولما كان الاجماع منقاد بين كل الذين قاموا بتصنيف مؤلفات ابن رشد (١٨٦) على أن كتاب تهافت التهافت يأتي في مقدمة المصنفات الفلسفية ، كان لزاما على الباحث أن يتبع بعض النماذج الدالة على الثقافة العربية الاسلامية يداية في هذا الكتاب :

(١٨٠) كراييه فو : مادة ابن رشد دائرة المعارف الاسلامية الترجمة العربية ج١ ص ٢٨٦

(١٨١) عباس محمود العقاد : ابن رشد ، ص ١١٣

(١٨٢) عبد المجيد التركي : مكانة ابن رشد الفقيه ، ص ١٨٥

(١٨٣) د. جورج شحاته قنواتي : مؤلفات ابن رشد ، ص ٨٠

(١٨٤) المرجع السابق ص ٨١

(١٨٥) المرجع السابق ص ٨٢

أ - تهافت التهافت : لقد حاول الامام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) في كتابه تهافت الفلاسفة أن يهدم الفلسفة ويزعزع ثقة الناس فيها - وقد فاته وهو يحاول ذلك أنه يتفلسف • وقد ذكر في غرضه من تأليف الكتاب قوله : • • • انى قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد من الفطنة والذكاء ، قد رفضوا وظائف الاسلام من العبادات واستحقروا شعائر الدين : من وظائف الصلوات ، والتسوقى عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقبوده ، بل خلعوا بالكلية ريقه الدين ، بقنن من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويفنونها عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون ، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعى القى كتقليد اليهود والنصارى (١٨٧) ثم يقول « فلما رأيت هذا العرق من الحماسة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ، انتدبت لتحريير هذا الكتاب (١٨٨) وقام بعد ذلك بعرض آراء الفلاسفة فى عشرين مسألة وحكم عليهم بالبدعة فى سبعة عشر مسألة وكفرهم فى ثلاث مسائل • وقام ابن رشد بالتصدي للغزالي وآرائه بغتف أشد من عنفه • فلما تعرض ابن رشد للدفاع عنهم (أى الفلاسفة) ولم يشأ أن يكون عليه أكل قسوة منه عليهم » (١٨٩) ولما كان بحث ما دار بين الغزالي وابن رشد ليس مقصود هذا البحث وغايته فتنا سنكتفى بذكر احدى المسائل الفلسفية التى يتضح فيها عناصر الثقافة العربية الاسلامية عند ابن رشد هذه المسألة هى « مسألة قدم العالم » وهى من المسائل التى كفر فيها الغزالي الفلاسفة • ومنهج ابن رشد فى الرد على الغزالي منهج مألوف فى علوم العرب والمسلمين خاصة فى علمى الجدل والمناظرة • وقد عرف ابن رشد الجدل بقوله : « وهذه الصناعة هى بالجملة الصناعية التى تقدر بها اذا كنا سائلين ، أن نعمل من مقدمات مشهورة قياساً على أبطال كل وضع يتضمن المجيب حفظه ، وعلى حفظ كل وضع كلى يروم السائل ابطاله ، واذا كنا مجابين ، وذلك بحسب ما يمكن فى وضع وضع ، فأنه ليس من شأن السائل أن يبطل ولا بد ما تضمن المجيب حفظه ، ولا من شأن المجيب أن يحفظ عن الابطال ما تضمن حفظه ولا بد ، بل شأن كل واحد منهما ، اذا أجاد السؤال والجواب ، أن يأتى بغاية ما يمكن فى ذلك الوضع من الحفظ والابطال (١٩٠) • ولقد انتهج ابن رشد نفس الطريقة فهو يعرض لرأى أبى حامد الغزالي ثم يرد عليه بأبلغ ما يكون الرد مستخدماً منهج التحليل اللغوى والتحليل الموضوعى وابرار التناقض وابطال الرأى بعد ذلك ، فيقول : « قال أبو حامد : حاكياً لأدلة الفلاسفة

(١٨٦) الغزالي : تهافت الفلاسفة تحقيق د • سليمان دنيا ، دار المعارف - الطبعة الخامسة ،

ص ٧٣

(١٨٧) المرجع السابق ص ٧٥

(١٨٨) د • سليمان دنيا : مقدمة كتاب تهافت التهافت لابن رشد ، دار المعارف الطبعة

الثانية ، ص ١٧

(١٨٩) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو فى الجدل ، تحقيق د • محمد سليم مسالم -

الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٨٠ ، ص ٤

(١٩٠) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٦٥

فى قدم العالم : (ولتقتصر من أدلتهم فى هذا الفن على ماله موقع فى النفس) قال : (وهذا الفن من الأدلة : هو ثلاثة : الدليل الأول قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً الخ ، (١٩١) ويرد ابن رشد : قلت : هذا القول هو قول فى أعلى مراتب الجدل وليس هو واصلاً موصل البراهين لأن مقدماته هى عامة ، (١٩٢) ••• يواصل تحليل الممكن الى : الممكن الأكثرى والممكن الأقل ثم الامكان الى : امكان الفعل وامكان القبول ثم التفسير الذى يقال انه يحتاج الى مغير الى : ما هو فى الجوهر وما هو فى الكيف وما هو فى الكم وما هو فى الأين ثم يحل القديم الى : ما هو قديم بذاته وما هو قديم بغيره ثم ان التفسيرات تجوز عند قوم على القديم (الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية) وجواز الكون والفساد على المادة الأولى عند القدماء ، وهى قديمة ••• وهكذا يعتمد على التحليل اللغوى للألفاظ ، ثم يعتمد على التقسيمات وقد يكون ذلك أثراً للثقافة اليونانية لا للثقافة العربية الاسلامية الا أنه يضرب الأمثلة من واقع التاريخ الثقافى للأمة العربية والاسلامية فيعرض لفرق الاسلام مثل الكرامية ، والأشعرية ، والمعتزلة وغيرهم • وهذا بلا شك عنصر ثقافى اسلامى • ثم ان حديثه عن قياس الشاهد والغائب وانتقاده لهذا الدليل قارة واعتباره من الأدلة الجدلية أيضاً يقوم شاهداً على ثقتنا بالاسلامية ، ثم عرض لعلم العروض بأنسابه وموضوعاته ، فاذا ما أضفنا الى ذلك الاستشهاد بآيات القرآن وتفسيرها على أساس قانون التأويل الرشدى مثل قوله تعالى : « لا تبدل لكلمات الله » ، و « لا تبدل لخلق الله » ، واستكباره لتفسيرات الغزالي على نحو يصرفها عن مراد الله عز وجل فيقول : « ولا تعجل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه بى رأى » فتكون من الذين قال الله فيهم سبحانه : « قل هل أنبئكم بالأخسرين أعمالاً ، الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا ، جعلنا الله تعالى من أهل البصائر » ، وكشف عنا حجب الجحانة انه منعم كريم ، هذا قليل من كثير على شبيته ومثاله من الآثار العميقة لثقافته العربية الاسلامية وان جاء ذلك كله فى نسق متأثر بمنهج اليونان فى التفكير •

ونستطيع أن نضيف الى النموذج السابق من كتاب تهافت التهافت نموذجاً آخر من الرسائل الفلسفية - والتي يوجد معظمها اما بالعبرية أو اللاتينية - الا أننا من خلال مصنفات ابن رشد نتعرف على بعض موضوعاتها ونوجزها فى الآتى :

١ - مسائل فى جوهر الاجرام السماوية •

٢ - مسائل فى العقل •

- ٣ - مسائل في المنطق •
- ٤ - مسائل في العلم الالهي •
- ٥ - تعليقات على فلاسفة مسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا •
- ٦ - مسائل في علم النفس •
- ٧ - مسائل في الفلسفة الإسلامية •

والسلا حظ أن ابن رشد يفرق بين التفسير الحرفي والتأويل الفلسفي للنصوص المقدسة ، ويقول إن هذا الأخير هو الوحيد الذي يمكن الإنسان من الوصول إلى الحقائق العليا ، وهو لا يتفق في نقطه جميعا مع التفسير الحرفي • والعقل الفلسفي هو الذي يبين ما هو تقليد في الدين وبين أي العقائد يمكن تأويله ، وبأي وجه يكون هذا التأويل ، (١٩٣) ، قد يرى البعض أن ذلك راجع لتأثير الثقافة الغربية واليونانية ونحن لا ننكر ذلك وإنما نقول إن كل هذا غير مستطاع ومستحيل الوتسوع بغير التواجد الحقيقي للثقافة العربية الإسلامية • لأنه سيعتمد في الأساس على حفظ النصوص وفهمها وإتقانه للغة العربية والأماليب العربية حتى تأتي النتائج غير متناقضة وهو حريص على تواعد البرهان اليقيني • ومما يقوم دليلا قويا على ما نذهب عليه ما نجده في شروحه وتلاخيصه على المصنفات الأرسطية • لا يكاد يخلو مصنف من هذه المصنفات من أثر للثقافة العربية الإسلامية • فإذا ما تفحصنا تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر نجد أن ابن رشد نام بهذا العمل استجابة منه لرغبة أمير مراكش في دولة الموحدين أبي يعقوب ابن عبد المؤمن لتطبيق قواعد أرسطو على الشعر العربي (١٩٤) ويقول ابن رشد « الغرض في هذا القول تلخيص ما في كتاب أرسطو طاليس في الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الأمم أو للأكثر ، إذ كثير مما فيه هي قوانين خاصة بأشعارهم وعاداتهم فيها ، وأما أن تكون ليست موجودة في كلام العرب ، أو موجودة في غيره من الألسنة (١٩٥) وهذا يعني أن ابن رشد سيعقد المقارنات ويستخلص التفسيرات التي تتفق والأخرى التي تختلف وهذا غير مستطاع إلا إذا كان ملمًا بالثقافتين العربية الإسلامية واليونانية العربية • فإذا ما انتقلنا إلى كتاب الجدل نجد آثار الثقافة العربية الإسلامية أيضا إذ يحاول ابن رشد أن يقدم أمثلة من تراثافي قول مثلا في تعريف الحد • ومما يدل على

(١٩٣) بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ٣٦٠ ، ٣٦١

(١٩٤) د. محمد سليم سالم : مقدمة تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر لابن

رشد المجلس الأعلى للشتون الإسلامية ، القاهرة ، سنة ١٩٧١ ، ص ٣

(١٩٥) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر ، ص ٥٥

ذلك أن الجمهور يرون أن تبديل الاسم باسم أعرف منه هو الحد ، كما نجد المتكلمين يحدون العلم بأنه المعرفة ،^(١٩٦) وعندما يعرض للأتوال التضادة يستخدم أمثلة من واقع ثقافتنا العربية الإسلامية فيقول : « والتي تضادها الشهادة هي أصناف ثلاثة : منها ما يضاد الفلاسفة فيه بعضهم بعضاً مثل وجود الجزء الذي لا يتجزأ ، ومنها ما يضاد الجمهور فيه بعضهم بعضاً ، مثل ما يرى بعضهم في أن الغنى أثر من الفقر ، ويرى بعضهم أن الفقر أثر من الغنى ، ومنها ما يضاد الفلاسفة فيه الجمهور ، مثل ما يرى الملايكة أن المصلحة مع سوء العيش والخمول أثر من جودة العيش والكرامة مع فوات المصلحة بالجمهور يرى خلاف ذلك ،^(١٩٧) ثم يواصل تسمياته مستخدماً التواضع التراتبية الإسلامية فيقول : « وأما ما تضاد فيه الأقيسة ، فمثل قولنا : هل العالم قديم أو محدث ؟ ، وأما ما تضاد فيه الشهادة للقياس فهو القول الذي هو مخالف للمشهور والقائل له ليس بمشهور ، ولكن له عليه قياس ما قوي مثل سلوك يحيى النحوي على المشائين في وجود القوة متقدمة بالزمان للفعل في حدوث الحركة ،^(١٩٨) ثم يعرض ما يجب أن يطلب في هذه الصناعة (الجدول) وما لا يجب طلبه فأما ما يجب طلبه هو ما كان نافعاً في إحدى ثلاث : إما في الفلسفة العملية ، وإما في النظرية ، وإما فيما هو آلة لمعرفة ما في هاتين الصناعتين وهو علم المنطق وندم لكل قسم مثال : أما النافعة في العمل ، فمثل قولنا : هل اللذة مؤثرة ، أم لا ؟ والنافعة في النظرية ، مثل قولنا : هل العالم محدث ، أم لا ؟ والنافع في المنطق ، مثل : هل الأشكال الجبرية ثلاثة ، أو أربعة ، وهل الحد يستبطن بطريق القسمة أو بطريق التركيب ، أو بطريق البرهان ،^(١٩٩) أما الضارة التي يجب أن لا تطلب « مثال الضياع في العمل أن يجادل : هل ينبغي أن يعبد الله أم لا ؟ ومثال الضارة في العلوم النظرية : هل المحسوسات لها حقيقة ، أم لا ، وهل الأعراض ثابتة ، زمانين ، أم ليست بثابتة ، كما يفحص عن المتكلمين من أهل زماننا ، والضارة في علم المنطق ، مثل هل الموجبة والسالبة تسم بالصدق والكذب في جميع الأشياء ، أم لا ؟ وهل كل شيء يحتاج إلى بيان ، أم أن هناك أشياء بينة بنفسها »^(٢٠٠) فإذا ما انتقلنا إلى كتاب آخر مثل تلخيص كتاب البرهان فقد سار في منهجه بضرب أمثلة من التاريخ الإسلامي ومثال ذلك قوله : « ومثال أخذ السبب الذي على طريق

(١٩٦) ابن رشد : تلخيص كتاب أرسطو في الجدول ، ص ١٩

(١٩٧) المرجع السابق ص ٣٧ ، ٣٨

(١٩٨) المرجع السابق ص ٣٩

(١٩٩) المرجع السابق ص ٤٢

(٢٠٠) المرجع السابق ص ٤١

المحرك حسباً أو مستأنس أن يقال لم حارب أهل الجبل علياً ، فيقال لمكان قتل عثمان ، (٢٠١) وقد تابع هذا المنحى في تلخيصه لكتاب القياس فيقول : « اذ كانت قد تكون المقدمة مقدمة بالفصل وان كانت الكلم الوجودية موجودة فيها بالقوة وفي الضمير على ما جرت عليه العادة عند العرب في الثلاثية ، (٢٠٢) ويقول في موضوع آخره وينبغي أن يبين الآن أن سائر المقاييس التي تستعمل في الخطابة والفقه والمشورة الى المقاييس التي سلفت ، (٢٠٣) ويقول في موضع ثالث : « ومثال ذلك من المواد أن نأخذ بدل (أ) جور وبدل (ج) قتل عثمان وبدل (ب) قتل الخلفاء وبدل (هـ) قتل عمر رضي الله عنه . فإذا أردنا أن نبين أن قتل عثمان جوراً فإنما نقدم لذلك أن قتل الخلفاء جور ، ونبين ذلك بأن قتل عمر رضي الله عنه جور ، فإذا تبين لنا قلنا قتل عثمان هو قتل الخلفاء وقتل الخلفاء جور فقتل عثمان جور ... الخ ، (٢٠٤) »

هكذا وبعد استعراض نماذج من عناصر الثقافة العربية الاسلامية في كثير من مؤلفات ابن رشد سواء الدينية أو الفلسفية فإننا نستطيع أن نحدد بعض الملامح على النحو التالي .

١ - لقد نشأ ابن رشد في بيئة خاصة وعامة وفي كلتا البيئتين تعامل مع الثقافة العربية الاسلامية تفاعلاً مباشراً واستوعب مصادرها الأساسية ان قرآن والسنة وعلوم اللغة والأدب وعلمى الخلاف والجدل ثم الفقه وأصوله .

٢ - لقد بات من المؤكد أن الثقافة العربية الاسلامية شكلت القاعدة البنائية في نفسه لبعض المفاهيم والآراء التي ذاعت في الثقافة العربية وهو لا يرفضها من ناحية الموضوع وإنما يرفضها من ناحية الشكل بحيث يسيّد ترتيب العلاقات داخل الموضوعات المطروحة .

٣ - لا يجوز لأحد بعد ذلك أن يجرد ابن رشد من ثقافته العربية الاسلامية بدعوى تأثره بالفكر اليوناني خاصة الأرسطاطالية .

(٢٠١) ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان - تحقيق د. محمود قاسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٨٢ ص ١٥٨
(٢٠٢) ابن رشد : تلخيص كتاب القياس - تحقيق د. محمود قاسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٣ ، ص ٦٤
(٢٠٣) المرجع السابق ص ٣٦١
(٢٠٤) المرجع السابق ص ٣٦٧

رابعا - ابن رشد والحضارة الغربية اليونانية :

ان اتصال الحضارة العربية الاسلاميه بالحضارة الغربية اليونانية لم يعد فى حاجة الى تأكيد ذلك ان دراسات عديدة وبحوث جادة قد أكدت ذلك . فمع بداية حركة الترجمة نشطت محاولات من أطراف عدة لنقل تيارات الثقافة اليونانية الى العرب . وكانت البداية الأولى لحركة الترجمة فى عصر بنى أمية يقول ابن النديم : « كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم ال مروان ، وكان فاضلا فى نفسه وله همة ومجبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة فامر باحضار جماعة من الفلاسفة اليونان ممن كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب فى الصنعة من اللسان اليونانى والقبطى الى العربى ، وهذا أول نقل كان فى الاسلام من لغة الى لغة ، ثم نقل الديوان وكان بالفارسية الى العربى فى ايام الحجاج » (٢٠٥) . تلك كانت البداية التى اعقبها محاولات عديدة جادة ونشطة للترجمة من لغات شتى الى اللغة العربية . ويقول ابن جلدجل : « ما سر جويوه كان يهودى امدب سريانيا ، وهو تولى فى الدولة المروانية تفسير كتاب أهرن ابن اعين الفس الى العربية » (٢٠٦) تلك بداية مبكرة تسم بالطابع الفردى . ثم حدث فى آخر عهد بنى أمية ، وأول عهد آل العباس من البدع فى الدين واختلاف المذاهب فى الحكمة ، وكثرة المناظرة مع غير المسلمين مما أحوج كل فريق الى التغلغل فى العلوم واستنباط مصادرها للتعاون والمنافع ، واشتدت العناية بذلت ، والحرص عليه ، فلما كشفوا على ذلك كانوا كالعطشان يصل الى الماء ، فدخل الناس أفواجا فى العلوم اليونانية وتكاثر طلبوها فازدادت رغبتهم ونفقت أسواقها ، بقدر ما تبجروا فيها ، كما هو شأن العلم : ان الجاهل لا يرى له قدرا ، والعالم يزداد فيه شوقا بقدر ما ينال منه درجة . وزاد على ذلك تنافس الخلفاء والأعيان فى تحريض الناس على ذلك وبذل الأموال لمن يتعاطاها » (٢٠٧) وتحول الاهتمام بالترجمة من الطابع المردى الى الطابع الجماعى ومن المبادرة الذاتية الى التوجه الرسمى فبدأ الخلفاء والأمراء يتنافسون فى تشجيع المترجمين . وكانت بداية تعامل ابن رشد مع الفلسفة اليونانية وأرسطو على وجه الخصوص شكل من أشكال اهتمام الأمراء بتلك الفلسفة وترجمتها ، فيذكر المؤرخون أن من أهم الأسباب التى دعت ابن رشد الى الانصراف الى كتب أرسطو وشرحها ، اتصاله بأمر مراكش فى دولة الموحدين أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الموحدى على يد الفيلسوف

(٢٠٥) ابن النديم : الفهرست ، دار المعرفة ، بيروت ، د . ت ، ص ٣٣٨

(٢٠٦) ابن جلدجل : طبقات الأطباء والحكماء - تحقيق فؤاد السيد ، مؤسسة الرسالة بيروت ، سنة ١٩٨٥ ، ص ٦١

(٢٠٧) دافيد سنتلانا : المذاهب اليونانية فى الفلسفة فى العالم الاسلامى حقهه ولكن له وعلق عليه د . جلال شرف ، دار النهضة العربية - بيروت ، سنة ١٩٨١ ، ص ١٥١

أبي بكر بن طفيل وكان أبو يعقوب مؤثرا للعلم ، محبا للعلماء ، مشاركاً في علوم اللغة والأدب والنحو ، أخذ من علوم الفلسفة والطب والحكمة أوفر نصيب ، ويروى المراكشي قصة ذلك اللقاء فيقول حكاية عن أبي بكر بن يحيى القرظي تلميذ ابن رشد : « قال ابن رشد : استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال : سمعت اليوم أمير المؤمنين يشتكي من فلق ، عبارة أرسطو طاليس ، أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهما فهما جيداً لقرب مأخذها على الناس ، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، وإني لأرجو أن تقى به لنا أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك إلى الصناعة ، وما يمنعي من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه . » قال أبو وليد : فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب أرسطو طاليس ، (٢٠٨) - ولم يكن ابن رشد هو أول فيلسوف عربي يعرف أرسطو وإنما عرفه من قبله الكندي وذكر كثيراً من آرائه كما عرفه الفارابي وأن كان خلط بينه وبين غيره ثم عرفه ابن سينا وابن مسرة وابن باجة وابن طفيل . إلا أن ابن رشد قد تميز عنهم جميعاً بأنه قارئ بين شتى الترجمات واختار أجودها (٢٠٩) وقد صفى آراء أرسطو مما كان يشوبها من آراء أفلاطونية ، حيث أن ابن رشد جاء في مرحلة تسم بالتدقيق ، بحيث لم يعد أهل العلم يثقون بالترجمات التي تمت على عجل في عصر المأمون والمتوكل وقد كانت الترجمات خلال هذا العصر الأول تتم من السريانية إلى العربية ، لا من اليونانية مباشرة ، وبداية من العهد الثاني الذي بدأ منذ منتصف القرن الرابع الهجري تتم من اليونانية إلى العربية مباشرة مع عقد المقارنات بين ترجمات العصر الأول والعصر الثاني (٢١٠) وهكذا عرف ابن رشد ترجمات دقيقة غير تلك التي عرفها السابقون عليه من فلاسفة الإسلام . ولعل ذلك يطرح قضية معرفة ابن رشد باللغة اليونانية . وقد أثارته هذه القضية جدلاً عظيماً وانقسم الناس فيها فريقين : الأول يرى أن ابن رشد لم يكن يعرف اليونانية ولا أية لغة أخرى غير العربية ويأتي على رأس هؤلاء ريتان الذي يرى أن ابن رشد رجع إلى الترجمات التي قام بها بعض المترجمين الأندلسيين كحنين بن اسحق واسحق ابن حنين بن عدي وأبو بشر بن متى وراح يقابل بين هذه الترجمات ، وكان هدفه من ذلك اختيار أصحها حتى لا يقع في أخطاء بعض المترجمين ، (٢١١) وهو في شروحه أو تلخيصاته

(٢٠٨) المراكشي : المعجب ، ص ٢٤٣ .

(٢٠٩) د . عاطف العراقي : النزعة العقلية عند ابن رشد ، ص ٦٤ .

(٢١٠) د . عبد الرحمن بدوي : منطلق أرسطو - وكالة المطبوعات (الكويت) ودار القلم بيروت ، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٠ ص ٨ .

(٢١١) د . عاطف العراقي : النزعة العقلية عند ابن رشد ص ٦٤ .

يحدد نفسه مهمة أصليه تقوم على « رفع فلق المصطلح و فلق الجملة من النص المترجم ، لذا فقد تنبع النص جملة جملة ونقله نقلا الى حدان ما يلخصه يظهر بمظهر ترجمه من درجه اسلم » (٢١١) وهو بذلك يضع منهجا من مناهج مواجهة النص المترجم وهو بالضبط منهج تقويم اعوجاجه فابن رشد يعيد صياغه العبارة قبل ان يتناولها بالشرح والتعليق وتقريبها الى الاذهان وهو يستبدل احيانا مصطلحات النص المترجم بمصطلحات متداولة ، كما انه قد يستعمل المصطلح الذي يختاره بجوار مصطلح الترجمة ... أما بالنسبة تركيب الترجمة فقد عمد ابن رشد الى تقويم الجمل السقيمة بان استبدل ببعض اجزائها اجزاء أخرى ، أو غير ترتيبها أو ابرز المحذوف منها ، أو حوّر في التعابير التي تصل الجمل بعضها ببعض ... ولم يقف ابن رشد عند هذا الحد ، بل حاول ان يرفى بتلخيصه الى مستوى التعريف فيستخدم امثله من واقع ثقافته العربية (٢١٢) انه بالقطع لا يستطيع ذلك الا بتمكنه من الثقافة العربية الاسلامية .

الفريق الثاني : يقول « اذا كان لا يعرف لغة غير العربية ، فكيف استطاع ان يتمم في دراسة الفلسفة اليونانية دون معرفته باللغة اليونانية » (٢١٣) ولقد كان في شرحه يحيل الى كتب اخرى لارسطو وغيره من الشراح . ان ذلك قد يكون قرينة قوية على معرفته بالفلسفة اليونانية .

والذي نميل اليه ان ابن رشد اجاد فهم ارسطو وتعمق في معرفة الفلسفة اليونانية بشكل اثار اعجاب الغربيين قبل العرب يقول أو يرى : « ان ابن رشد قد عرف - وعرف بحق - ارسطو وشرحه كما فعل ، فبدل على أن العقل الانساني عقل فتي سليم مهما قيل فيه ، وانه بالسليقة قادر على أن يرفض وينفض عنه الهراء والكاذب » (٢١٤) - ويقول يوسف اشباح « واشتهر ابو الوليد محمد بن أحمد بن رشد بالأخص من بين الفلاسفة الأندلسيين الذين استطاعوا بتراجمهم وشروحهم وتعليقاتهم أن يمهّدوا لدراسة الفلسفة اليونانية ولا سيما فلسفة أرسطو بين المفكرين المسلمين » (٢١٥) وعلى هذا لا بد لنا من التأكيد على القول بأن ابن رشد لم يقدم أرسطو للناس فقط وأنه كان مجرد شارح لأرسطو طاليس كما شاع عنه

(٢١٢) طه عبد الرحمن : لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الاسلامي، ص ١٩٥

(٢١٣) المرجع السابق ص ١٩٦ ، ١٩٧ وما بعدها .

(٢١٤) د . محمد سليم سالم : مقدمة تلخيص الخطابة ، ص ١٠

(٢١٥) أوليري : علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب ، ترجمة د . وهبة كامل - سلسلة الألف كتاب (٣٩٥) سنة ١٩٦٢ ، ص ١٤٤

(٢١٦) يوسف، اشباح : تاريخ الأندلس ، ص ٢٥٨

ذلك حيث يقول (داتنى) فى الكوميديا الالهية^(٢١٧) والى نفس المعنى ذهب (دى بور) حين يقول : « ويشبه أن يكون قد قدر لفلسفة المسلمين أن تصل فى شخص ابن رشد الى فهم فلسفة أرسطو ثم تفتى بعد بلوغ هذه للغاية^(٢١٨) » ولكن دى بور يناقض نفسه فيثبت أن ابن رشد لم يكن مجرد شارح لأرسطو وإنما تجاوز الشرح الى النقد فيقول : « يمتضى ابن رشد فى مهمته على طريقة النقد »^(٢١٩) وإذا كنا لا نكر ان ابن رشد قد استفاد من أرسطو الا أننا نؤكد أن أهم ما قام به ابن رشد هو « أخذه عن أرسطو فى حد ذاته أى المضمون الفلسفى المجرد بتفاصيله وجزئياته التى يمكن أن تخضع لتاويلات ومناقشات ، نظرا لاختلاف الصور والبيئات ، بل أهم من ذلك التوجيه الجديد الذى أعطاه ابن رشد للموقف الفلسفى داخل المجتمع الإسلامى »^(٢٢٠) ويكفى الوقوف على جهد ابن رشد فى تخليص المنظومة الأرسطية مما شابها من شوائب على أيدي الشراح سواء من اليونانيين أو العرب ، لابد من التأكيد على أن الثقافة العربية لم تستعد المنظومة الأرسطية كاملة وخالصة ومتحررة من شوائب « العقل المستحيل » واستشرافاته الهرمسية ، الا مع ابن رشد^(٢٢١) « ولقد كان من بين مهام الفكر الفلسفى العربى إعادة ترتيب العلاقات بين أجزاء هذا التاريخ الركامى (للفكر اليونانى) بصورة تعيد له تاريخيته وهى المهمة التى لم تبدأ بتأثير النجاح فيها تظهر واضحة الا فى اللحظة التى بدأت فيها الحضارة العربية الإسلامية فى الأقول لحظة ابن رشد^(٢٢٢) » وإذا كان ابن رشد قد جاء ختاماً لشرح عديدين تناولوا من قبله فلسفة أرسطو ، دون أن يبلغ أحد منهم مبلغه ، فإن عظيمة ابن رشد هنا تبدو على حقيقتها ، شاهدة بتميزها وامتيازها على الآخرين^(٢٢٣) لقد تجاوز جهد ابن رشد الوقوف المجرد على آراء أرسطو وإنما عرض آراء جديدة وطريقة من خلال هذه الشروح والتلاخيص اذ « يعمد الى عرض آرائه الخاصة فى سياق شروحه وفى مؤلفاته التى وضعها

(٢١٧) محمد زنبير : ابن رشد والرشدية فى اطارها التاريخي ، ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى ، ص ٧

(٢١٨) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الخامسة ص ٣٨٥

(٢١٩) المرجع السابق نفس الموضع .

(٢٢٠) محمد زنبير : ابن رشد والرشدية فى اطارها التاريخي ، ص ١١

(٢٢١) محمد عابد الجابرى : تكوين العقل العربى ج ١ ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، الطبعة الثالثة ، ص ٣٤٤

(٢٢٢) المرجع السابق ص ١٥٥

(٢٢٣) د. محمد عمارة : المادية والثالية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف بمصر نسخة

بنفسه» (٢٢٤) وذلك واضح وبين فهو حينما يعرض لأراء أرسطو يشير بقوله (قال) - (قوله) - (نظر) - (ذكر) (صرح) وفى غير ذلك ينسب الرأى لنفسه بقول : (أقول) قلت (أرى) .. الخ (٢٢٥) •

خلاصة القول أن ابن رشد تفاعل مع الحضارة الغربية اليونانية وألم بجوانبها وأقطارها وأعجب أيما اعجاب بأرسطو وناقش وحلل وقارن وأثبت واعترض وأضاف فكان بذلك مثالا للعالم الفذ الذى يستحق التقدير والاعجاب على كل المستويات العلمية فى العالم العربى والاسلامى وفى العالم الغربى الذى كرمه واعتمد فكره منهجا وموضوعا •

خامسا : الخاتمة :

ان هذه المسيرة الممتدة من بداية دخول الاسلام الأندلس الى ظهور ابن رشد وتلك الرحلة مع ابن رشد فى تكوينه العقلى الذى شكلته تراكمات الحضارة العربية الاسلامية بسماحتها المشرقة وتراكمات الحضارة اليونانية بأنسابها المختلفة لتؤكد على حقيقتين :

الحقيقة الأولى : أن الثقافة العربية الاسلامية هى القاعدة الأصلية فى تكوين العقل العربى الاسلامى عند ابن رشد • ولعل ذلك استحوذ قدرا كبيرا ومساحة أوسع اذ أن الغالب على الدراسات وضع ابن رشد فى اطار غربى أكثر من الاطار العربى الاسلامى وهذا خلف بل قلب للمعايير • فكيف يمكن أن يتجاوز مفكر يئسه الخاصة والعامة الى بيئة لا تتفق مع بيئته ومع تركيب تراكمى يختلف فى عناصره وبواعثه مع فكر نشأ مع ابن رشد وليدا الى أن صار علما من أعلام الحضارة الانسانية •

الحقيقة الثانية : أن ابن رشد عرف الفكر الغربى اليونانى وعاشه دارسا وناندا وشارحا ومعلقا • الا أن المنتج الذى أنتجته هذه الدراسات كان ذا طابع خاص فريد ومميز وقد تولد ذلك بفعل الاعتصار العقلى والمخاض الفكرى الذى عاشه فيلسوف قرطبة من أجل الحقيقة ذاتها ووصولا الى الحق الذى جاهر بحبه له ذاته من غير نظر الى قائله أو اهتمام بمقيدة من يقول بالحقيقة وذلك أيضا يتسق مع عقيدته الدينية والفكرية التى صاغت نسقه الفلسفى •

بغير مغالاة أو تعصب فإن النتائج الفلسفى لابن رشد يعد جديدا فى لحيمته وسداه ومن من المفكرين لم يبدأ بمعرفة فكر السابقين عليه ثم تأتى مرحلة استقلالته الفكرية فى اطار جديد استوعب كل فكر سبقه •

موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر

بقلم

د. هرفت عزت بآلى

مدرس الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الزقازيق

موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر

على خلاف ما قد يبدو للبعض من أن الحديث عن الخير والشر من الأمور السهلة واليسنة بذاتها خاصة وأن العمل الخير يوصف بالخير ، والعمل الرديء أو السييء يوصف بالشر إلا أن حقيقة الأمر على العكس من ذلك تماما . أقول ذلك وأنا بصدد البحث عن موقف ابن رشد^(١) من هذه المشكلة والتي وصفها بأنها من أعوص المسائل خاصة وأن دلائل الشرع ودلائل العقول تبدو متعارضة^(٢) .

وفي محاولتي للتعرف على رأى ابن رشد في هذه المشكلة وموقفه منها ، وجدته قد بحثها تحت مسمى « فى الجور والعدل » وارتبط بحثه فيها بمبحث الوجدانية والعلم الالهي ، وأقردها للعديد من الصفحات فى بعض مصنفاته لعل أهمها :

الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة^(٣) ، تهافت التهافت ، تفسير ما بعد الطبيعة وتلخيص

ما بعد الطبيعة .

(١) هو القاضي محمد بن أحمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، يكنى أبا الوليد ، من القضاة بقرطبة ، وهو حفيد أبى الوليد قاضى الجماعة بقرطبة . ذكره ابن العسادر ضمن مواليد عام عشرين وخمس مائة هجرية (شذرات الذهب ج ٤ ص ٦٢ مكتبة القدس عام ١٣٥٠هـ) . درس علم الكلام والفقه والطب والرياضيات والفلسفة ، وكان أوحدا فى علم الفقه والخلاف متميزا فى علم الطب ، ومن تصانيفه فيه كتاب الكليات (ابن أبى أصيبعة : عيون الأبناء ج ٣ ص ١٢٢ - ١٣٦ ، دار الفكر ، بيروت ١٩٥٧) هذا عدا مصنفاته الأخرى وقد ذكرها الأب جورج قنواى فى كتابه « مؤلفات ابن رشد » ، نذكر فيها : كتاب البداية والنهاية ، وكتاب مناهج الأدلة فى الكشف عند عقائد الملة ، وشرح الحمدانية فى الأصول ، وشرح رجز ابن سينا ، وكتاب فصل المقال فيما بنى الفلسفة والشريعة من الاتصال (النباهى : تاريخ قضاء الأندلس ص ١١١ ، بيروت ١٩٦٧) وكذلك تهافت التهافت هذا عدا شروح وتلخيصات لكتب أرسطو الطبيعية والمنطقية والالهية والأخلاقية . ولمزيد من التفصيل يمكن الرجوع الى : - ابن الأبار : التكملة لكتاب الصلة نشره عزت العطاس الحسينى ؛ المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ؛ الأنصارى : الدليل والتكملة لكتاب الوصول والصلة ؛ الذهبي : تاريخ الاسلام ؛ ابن فرحون : الربيع المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب .

Mehren : études sur la philosophie d'Averroes concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali.

Gilson : La philosophie au moyen âge.

(٢) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ١٢٨ ، بيروت ، دار الأفاق الجديدة عام

١٩٧٨

(٣) سعى ابن رشد فى هذا الكتاب الى فحص مسألة التعاويل التى عرض لها عرضا

سريعا فى كتابه « فصل المقال » .

عرض ابن رشد رأيه صراحة في الخير والشر أو الجور والعدل في المسألة الرابعة من كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة»^(٤) ، ودرس هذه المشكلة بطريقة ضمنية وغير مباشرة عند بحثه في العلم الإلهي ، والجواز والامكان ، والعناية الإلهية الغائبة في الكون وفي تفسيره للأضرار الفردية ، وفي مشكلة السبية .

أعود فأقول ان مشكلة الخير والشر في فلسفة ابن رشد تعتبر من أكثر المسائل تعقيدا وما ذلك الا لوجود أدلة متناقضة - بشأن هذا الموضوع - في النقول والعقول : بيد أن ابن رشد استطاع أن يجمع بين الأدلة المتناقضة في هذه المسألة بواسطة التأويل^(٥) وهي الطريقة المتوسطة التي اتبعها ليتجنب طريقة الأشاعرة^(٦) Ash'ariens وطريقة المعتزلة^(٧) Mo'htazilites مع أنه قد نهى عن التأويل وعابه على أصحاب المذاهب الأخرى ، فاستشهد بالآيات القرآنية التي يظهر فيها التناقض ، وكان جوابه حين سؤل عن سبب اضطرابه الى التأويل في الآيات المتعارضة مع نفيه له (أى للتأويل) في كل مكان : انه اضطر اليه ليوضح الأمر للجمهور في هذه المسألة^(٨) . وقد ذهب ابن رشد في مسألة الجور والعدل الى رأى مخالف لذلك الرأى الذي انتهى اليه الأشاعرة ، وانتقدهم - ممتدا على أسلوبه في التأويل^(٩) - لما ذهبوا اليه من رأى غريب في العقل والشرع ، لم يصرح به الشرع بل صرح بضده^(١٠) ، فالأفعال كلها في رأى الأشعرية مخلوقة لله سواء أكانت خيرا أم شرا ، ولكن لا يمنع أن يكون الخير من فعل العبد^(١١) ، يقول الأشعرى مفسرا

(٤) في هذا الكتاب تصوير لفكرة الألوهية على النحو الذي ينبغي أن يقدم به لل العامة ، وتوضيح للعلامة بين الفلسفة والدين انظر :

L'éons Gauthier : La theorie d'Ibn Rochd (Averroès)

sur les rapports de la Religion et de la philosophie, Paris, 1909, ch. II.

(٥) دائرة المعارف الاسلامية - المجلد الأول - ص ١٧٠ من الترجمة العربية ، مادة ابن رشد .

(٦) انتهى الأشاعرة من بحثهم في مشكلة الخير والشر الى القول : ان أفعال الله لا توصف بالجور أو العدل . وبالتالي لا يجوز القول بأنه تعالى يجب أن يفعل الأصلح ، وأن الله بيده الملك يفعل ما يشاء - لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، وأنه ليس مكلفا انا به المحسن وعقاب المذهب .

(٧) تدور طريقة المعتزلة في بحث مشكلة الخير والشر حول القول بأن أفعال الله كلها عدل لا جور فيها ، وأنه يفعل الأصلح دائما ، وينكرون أن يصدر الشر عنه تعالى .

(٨) الأستاذ محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام ، ص ١٩٢ ، دار الباز للنشر والتوزيع (بدون تاريخ) .

(٩) التأويل على نحو ما عرفه ابن رشد في كتابه «فصل المقال» هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية . من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من قسمية الشيء بشبيهه أو (بسببه) ، أو لاحقه أو مقارنة ، أو غير ذلك من الأشياء التي عادت في تعريف أصناف الكلام المجازي .

(١٠) ابن رشد : الكشف (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) ، ص ١٢٨

(١١) د. ابراهيم مذكور : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ج ٢ ص ١١٧ ، دار

ان الشر من الله « انى أقول ان الشر من الله تعالى بأن خلقه شرا لغيره لا له » (١٢) ، وزعموا أن الانسان انما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذى عليه فى أفعاله من الشريعة ، فحتى فصل الانسان شيئا هو عدل بالشرع كان عدلا ، ومن فعل ما وضع الشرع على أنه جور فهو جائر . أما من ليس مكلفا ولا داخلا تحت حجر الشرع ، فكل أفعاله عدل ، ولا يوجد فى حقه فعل هو جور أو عدل (١٣) . أى أنهم نفوا أن يكون هناك شيء هو نفسه خير ، وشيء هو نفسه شر . فمن الخطأ فى رأى الأشعرى ان يقال ان الكافر محدث كفره ، وحجته فى ذلك أن الانسان لا يحدث الا ما يسعى اليه ويتبعه . والكفر قبيح مردول لا يشتهى ، ولا يصح أن يحدث على حقيقته من غير محدث ، وان جاء على غير قصد محدثه ، فلا يمكن أن يكون حدثا له ، ولم يبق إلا أن يكون محدثه هو الله جل شأنه (١٤) .

ووفقا لما ذهب اليه الأشعرية ، فالشرك بالله ليس فى نفسه جورا ولا ظلما الا من جهة المنقول ، وأنه لو ورد بمعصيته لكان عدلا ، وهذا فى رأى ابن رشد مخالف للمسموع والمقول معا (١٥) . يقول الله فى كتابه الكريم « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (١٦) ، فالكفر هو قمة الشر فى الدنيا ، وهو أكبر الكبائر وأفظع الذنوب ، لذا وصف الله الذين كفروا بأنهم شر الدواب وأنهم لا يؤمنون . يقول عز وجل « ان شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون » (١٧) ويقول تعالى « ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار قلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذبا ، ولو ائتدى به ، أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين » (١٨) .

وابن رشد فى معارضته للأشاعرة (١٩) - مع أنهم أهل السنة والجماعة - وحملته على آرائهم

(١٢) الأشعرى : اللمع ، ص ٤٧

(١٣) ابن رشد : الكشف ، ص ١٢٩ ؛ سميح الزين : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ،

دار البيان - بيروت (بدون تاريخ) .

(١٤) الأشعرى : اللمع فى الردعى أهل الأهواء والبدع ، ص ٣٨

(١٥) ابن رشد : المصدر السابق ، ص ١٢٩

(١٦) سورة النساء آية ٤٨

(١٧) سورة الأنفال ، آية ٥٥

(١٨) سورة آل عمران ، آية ٩١

(١٩) عارض ابن رشد قول الأشاعرة بأن أفعال الله لا تتصف بالجور ، وأن نسبة الخير والشر اليه نسبة حدة ، وحجته فى ذلك أن قولهم هذا غريب عن طباع الانسان ومنافر للطبيعة الموجودة التى فى غاية الخير . فقولهم هذا معناه « أنه ليس يكون هنسا شيء هو خير بذاته بل بالوضع ، ولا شيء هو شر بذاته ، ويمكن أن يتقلب الخير شرا والشر خيرا ، فلا يكون هنسا حقيقة أصلا حتى يكون تعظم الأمور وعبادته انما هى خير بالوضع ، وقد كان يمكن أن يكون الخير فى ترك عبادته والاعراض عن اعتقاد تعظيمه » : انظر ابن رشد : ، بعد الطبعة ، الجزء الثانى من العلم الالهى ، المقالة الرابعة ص ٨٥ ، تصحيح مصطفى القيسانى الدمشقى ، القاهرة (بدون تاريخ) .

فى الجور والعدل كان حريصاً على الرجوع الى كتاب الله وسنة رسوله ، ففى القرآن الكريم آيات كثيرة تشير الى وصف الله بالعدل والقسط ونفى الظلم عنه ، وأن يده الخير . يقول تعالى « شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائم بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم » (٢٠) . ويقول سبحانه نافياً عن نفسه الظلم « ان الله لا يظلم مثقال ذرة » وان تلك حسنة يضاعفها ، ويؤت من لدنه أجراً عظيماً » (٢١) ويقول أيضاً ذلك بما قدمت ايديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد » (٢٢) ويقول عز وجل مشيراً أن يسه الخير « قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شىء قدير » (٢٣) .

غير أن وجود آيات أخرى توصى بنسبة الظلم الى الله ، وأنه سبحانه قادر على أن يفضل ويهدى من يشاء مثل قوله تعالى « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين » (٢٤) .

أقول وجود مثل هذه الآيات فى رأى ابن رشد ، تجعلنا نسلم بضرورة تأويلها ، لأن الله سبحانه وتعالى لا يرضى لعباده الكفر ، وهو أشنع الكبائر ، ولا يجب الظلم لعباده لقوله « ان الله لا يظلم الناس شىئاً » ولكن الناس أنفسهم يظلمون » (٢٥) فهو سبحانه رحمن رحيم ، لا يريد الشر لبعض خلقه ، وانما معناه أنه سبحانه وتعالى خلق الناس وفيهم استعداد لفعل الخير والشر ، وقد انتضت الحكمة الالهية أن يتجه بعض الناس الى فعل الشر . وقوله هذا وان دفع البعض الى التساؤل عن السبب فى خلق بعض الناس يكتونوا مهينين بطبعهم للضلال وهو جور وظلم ، فجوابه ان طبيعة الانسان والتركيب الذى ركب عليه ، وكذلك الأسباب المرتبة من خارج لهداية الناس انتضت أن يكون بعض الناس وهم الأقل أشراراً بطباعهم لا يستجيبوا لتداه الهداية والنصح والارشاد فيضلوا .

ووفقاً لما تقتضيه الحكمة ، فليس هناك سوى أحد أمرين :

(أ) اما أن لا يخلق الأنواع التى وجد فيها الشرور فى الأثل والخير فى الأكثر فيقدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل .

(٢٠) سورة آل عمران ، آية ١٨

(٢١) سورة النساء ، آية ٤٠

(٢٢) سورة الانفال ، آية ٥١

(٢٣) سورة آل عمران ، آية ٢٦

(٢٤) سورة السجدة ، آية ١٣

(٢٥) سورة يونس ، آية ٤٤

(ب) واما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل ، وهذا في رأى ابن رشد أفضل من اعدام الخير الأكثر لوجود الشر الأقل (٢٦) .

فالضلال الذى وجد فى بعض طباع الناس سيؤدى الى منافع وخير لأكثر الخلق يفوق ما يترتب عليه من مساوئ وشر . يقول ابن رشد موضحا هذا المعنى « فقد تبين من هذا القول كيف ينسب اليه الاحتلال مع العدل ، ونفى الظلم ، وأنه انما خلق أسباب الضلال ، لأنه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الضلال » (٢٧) .

وبناء على ما تقدم حرص ابن رشد Averroes على القول بأن الله يخلق الشر من أجل الخير ، وهو سبحانه موصوف بالعدل ، وخالق لكل من الخير والشر .

والاضلال بما أنه شر ولا خالق له سواء ، وجب أن ينسب اليه تعالى خلق الشر لا على نحو ما ذهبت اليه الأشاعرة (٢٨) ، ولكنه على أساس أنه خالق الشر من أجل الخير . ومن هنا كان خلقه للشر عدلا ، وهو أمر يقتضيه كماله ، لأن ذاته لا تستكمل بذلك العدل . ورأى ابن رشد ضرورة تأويل الآيات القرآنية ، وهو وان قصر معرفة التأويل على الخاصة الذين عرض لهم الشك فى معنى الآيات ، فقد أباحه للجمهور ليعرفوا أن الله هو الموصوف بالعدل ، وأنه خالق للخير والشر لا على نحو ما اعتقدت أمم أخرى من أن هناك الهين : الها خالقا للخير ، والها خالقا للشر ، « وانما الحكم اله واحد فاعبدوه » ، فالخير كله بيد الله « بيدك الخير انك على كل شيء قدير » (٢٩) وهو سبحانه خالق للخير لذات الخير ، وخالق للشر من أجل ما يقترن به من الخير (٣٠) وهو ما مثل له ابن رشد بمثال النار ، فوجودها مقرون بالنفع والضرد معا ، ولكن ضررها أقل من نفعها . اذن وجودها أفضل من عدمها ، وهى خير ، وبالجمله الأسباب الفاعلة ليست من خلق الارادة البشرية ، وانما هى من خلق الله وفيها الخير الأعظم .

(٢٦) الكشف ، ص ١٣٠ - ١٣١

(٢٧) المصدر السابق ، ص ١٣١

(٢٨) ذهب الأشاعرة الى القول بأن الله خلق الشر لغيره وليس له لكى يتجنبوا الحديث فى هذا الموضوع الشائك ، وهو هل خلق الله الشر كما يخلق الخير ، ومن هنا كانت محاولتهم فى التفرقة بين عالمى الغيب والشهادة ، وقولهم بأن أفعال الله لا توصف بأنها عدل ولا جور .

(٢٩) سورة آل عمران ، آيه ٢٦

(٣٠) الكشف ، ص ١٣٢ ؛ عبده الحلو : ابن رشد فيلسوف المغرب ٨١ - ٨٢ . دار

الشرق الجديد ، بيروت ط ١ ١٩٦٠

وبالرغم من وجود الخير والشر في الكون ، فالموجودات جميعا تسعى الى غاية واحدة وهى النظام ، ولعل هذا ما جعل الفلاسفة يعتقدون أن مصدر العالم يجب أن يكون بهذه الصفة (٣١) . وموجد هذا النظام لن يكون الهين أحدهما للخير والآخر للشر كما قال القدماء (٣٢) ، وإنما هو اله واحد على نحو ما بين الشرع في ثلاث آيات قرآنية ، يقول تعالى في الآية الأولى : لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، أى متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة .

ويقول في الثانية : ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض سيخان الله عما يصفون ، فالآلهة المختلفة الأفعال لا يكون عنها موجود واحد ونظرا لان العالم واحد فلا بد أن يكون موجد واحد . ويقول عز وجل في الآية الثالثة : قل لو كان منه آلهة كما تقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سيلا ، وهنا أيضا تأكيد على امتناع وجود الهين فعلهما واحد ، لأنه على نحو ما قال ابن رشد (٣٣) ، لو كان هناك آلهة قادرة على ايجاد العالم وخلق غير الاله الموجود حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له لوجب أن يكون على العرش معه ، وهو محال لقوله تعالى : وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلى العظيم ، وابن رشد بآياته لوحداية الله بالطريقة الشرعية ، قد انتهى الى القول بأن كلمة « لا اله إلا الله » فيها الاقرار بوجوده تعالى ونفى الالهية عن سواه ، وأن المسلم الحقيقي صحيح العقيدة هو من يصدق بالمعنيين المذكورين فيها .

وقد دفع اهتمام ابن رشد بمشكلة الخير والشر الى ربطها كذلك بمسألة العلم الالهى وما ارتبط به من مسائل هامة وهى ما سأحاول توضيح موقف ابن رشد منها الآن .

ذهب ابن رشد الى القول بأن علم الله يجب أن يفسر على نحو كلى ، لا كما ذهب أصحاب الرواق في قولهم بأن العناية تقع بالجزئيات ، فهذا خطأ ، لأن العناية من تلك انما تكون من حيث هى عامة . وليس ممكن أن يكون لها علوم حادثة جزئية فضلا عن أن تكون غير متناهية (٣٤) .

(٣١) ابن رشد : تهافت التهافت ، ج ٢ ص ٩٠٣ ، تحقيق د. سليمان دنيا ، دار المعارف ط ٣ ١٩٨١

(٣٢) اعتقد القدماء أنه لكان وجود الخير من كل موجود ، أن الشر حادث بالعرض ، وأن هناك من الخيرات خيرات لا يمكن أن توجد إلا أن يشوبها الشر . لذا اقتضت الحكمة أن يوجد الخير الكثير ، وأن كان يشوبه شر يسير ، لأن وجود الخير الأكثر مع الشر اليسير أثر من عدم الخير الكثير لكان الشر اليسير . انظر المصدر السابق ج ٢ ص ٩٠٤

(٣٣) الكشف ، الفصل الثمانى : تحت عنوان القول فى الوحداية ص ٦٥ - ٦٦
(٣٤) ابن رشد : مابعد الطبيعة ، ص ٨٤ ، (وهو القسم الرابع من تلخيص مقالات أرسطو)

فعلم الله (٣٥) ، فيما يرى ابن رشد ، من الضرب الذى لا يدرك كيفيته الا هو ، وهو يختلف عن العلم الانسانى ، والعلوم الانسانية كلها انفعالات ، وبالتالي لا يصدق عليه أنه يعلم الجزئيات (٣٦) أو الكليات (٣٧) أو لا يعلمها وعلمه تعالى هو انوثر فى الموجودات ، والموجودات هى المنفصلة عنه (٣٨) .

يسلم ابن رشد أن الله تعالى يعلم الأشياء بعلم واحد فى الأزلى والأبد ، والحال ، لا تغير والعقل الأول هو فعل محض ، وعلة ، وبالتالي لا يقاس علمه على العلم الانسانى ، ويستحيل تعلق علمه بالموجودات على نحو تعلق علمنا بها ، ومن ثم فوجب أن يكون تعلق علمه بهما على نحو أشرف ، ووجود أتم لها من الوجود الذى تعلق علمنا بها . وبالجمله يعقل الله الأشياء على وجه أسمى من ادراكنا لها ، لأن علمه ليس كعلم الانسان ، لأنه لو كان كذلك لكان لله شركاء فى علمه ، وهذا ما يبابه ابن رشد ، وهو تعالى يعقل الأشياء فى ذاته ، فلا يعقلها على وجه جزئى أو على وجه كلى على نحو تعللنا لها ، وعلمه تعالى لا يستمد من الموجودات ، فهو الفاعل لها لا الموجودات فاعله لعلمه ، فهو علة كل الموجودات (٣٩) .

ويمتد رأى ابن رشد فى العلم الالهى ليشمل محاربه القائلين بالجواز والامكان (٤٠) ، ووجهه

(٣٥) ذهب ابن سينا فى هذه المسألة الى القول بأن الله يعلم غيره ، وأنه يعلم الأشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن ، وهو مع ذلك لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، فهو يعلم الجزئيات من حيث هى كلية ، أى من حيث لها صفات . ابن سينا : النجاه ، المقالة الثانية من القسم الثالث من الالهيات ص ٢٨٣ - ٢٨٤ تهافت التهافت ج ٢ ص ٦٩٠

(٣٦) الجزء كما يعرفه ابن رشد ، يقال على ضربين أحدهما من جهة الكلية فقط ، وهذه منها ماهى بالفعل فى الشيء ، ومنها ما ليست بالفعل ، ومنها متشابهة ، ومنها غير متشابهة . والضرب الثانى منها يدل عليه اسم الجزء وما انقسم اليه التى بين جهة الكيفية والضرورة ، وبهذه الجهة يقول أن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة ، الحد مؤلف من جنس وفصل . انظر مابعد الطبيعة ، ص ١٥

(٣٧) الكل ، كما يقول ابن رشد معروفا له ، يدل به على الذى يحوى جميع الأجزاء ، وليس يوجد خارجا عنه شيء ، وهو بالجمله مرادف لما يدل عليه اسم التمام بالوجه الأول من أوجه دلالاته ، وهو يقال على ضربين : اما على المتصل ، واما على المنفصل . ابن رشد : مابعد الطبيعة ص ١٥

(٣٨) ابن رشد : تهافت التهافت ج ٢ ص ٦٧٥ - ٦٧٦

(٣٩) تهافت التهافت ج ٢ ص ٦٩٠ - ٧١١ : دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد الأول

مادة ابن رشد .

(٤٠) الامكان فى رأى ابن رشد هو كلى ، له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات :

انظر تهافت التهافت ج ١ ، تحقيق د. سليمان دثيا ، ص ٢٠٠ ط ١ دار المعارف ١٩٦٤

في ذلك أن القائل بأن العناية تقع بالجزئيات يجوز الآلهة ضرورة ، لأنه إذا كانت العناية تخص كل فرد بعينه ، فكيف يلحق الشخص الشرور (٤١) مع أن الآلهة مدبرة ؟ فالقائلين بهذا الرأي يرون أن الأمور كلها ممكنة للاله ، ولذلك يلزمهم ضرورة أن يجوزوه في حين أن الأمور ، في رأى ابن رشد ، ليس كلها ممكنة ودليله على ذلك أنه ليس يمكن أن يكون الفاسد أزليا ، ولا يمكن أن يكون الأزلي فاسدا ، ويقرب فكرته فيقول ان المثلث لا يمكن أن تعود زواياه مساوية لأربع قوائم ، والألوان لا تعود مسموعات ، وقد تلطفت العناية الالهية لاتصال الوجودين (أى الأزلي والفاسد) أحدهما بالآخر ، فجعلت بين القوة المحضة والفعل المحصن هذا النوع من القوة أى القوة التى فى المكان حتى التأم بذلك الارتباط بين الوجود الأزلي والفاسد (٤٢) .

والله كما يقول ابن رشد ، أزلي فاعل للعالم بعد أن لم يفعل ، وانه يلزم ضرورة أن يكون فاعلا بالقوة قبل أن يفعل وكلما هو بالقوة ، فانما يصير الى الفعل بمحرك وبالجملته بفاعل هو أقدم منه ، وهذا يعنى أن الفعل أقدم من القوة بالسببية .

وعناية الله تشمل كل مناح الوجود ، ففي الحيوان تجلّى عناية الله به في أن جعل له الحص واللمس حتى يبعده عن المحسوسات المفسدة له بحسب ما فى طباع ذلك الحيوان أن يقبل من ذلك . وكذلك كل نوع من الحيوان جعل فيه ما يحفظ وجوده من الأشياء المفسدة له . وكذلك اذا تأملنا أمر كثير من الحيوان نجد انه لا يمكن أن يوجد لو لم تجعل الأشياء التى بها تحفظ وجوده . وتظهر العناية بصورة أوضح في الانسان فلولا العقل لم يكن يمكن أن يوجد زمانا ما ، وبالعناية أعطينا وجودنا وكذلك الأشياء التى بها تحفظ وجودنا مما عساه أن يفسدنا (٤٣) .

يؤكد ابن رشد على قوله بالعناية الالهية مشيرا الى أن عناية الله الأولية بنا هى السبب فى سكنى ما على الأرض . وهى تتمثل فى كل ما على وجه الأرض من موجودات ، فوجودها وبقاؤها

(٤١) الذى يعنيه ابن رشد هنا من أنواع الشرور ، ماقد كان ممكنا لا يقتح به ، ابن رشد : مابعد الطبيعة ، ص ٨٤ (وهو القسم الرابع من تلخيص مقالات أرسطو) .

(٤٢) ابن رشد : مابعد الطبيعة (ضمن رسائل ابن رشد) ص ٩٦ - ٩٧ ، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد - الركن ١٣٦٥ هـ .

(٤٣) ابن رشد : مابعد الطبيعة ، وهو القسم الرابع من تلخيص مقالات أرسطو ، ص ٨٤ .

محفوظة الأنواع شيء مقصود ضروره ، ولا يمكن أن يكون فاعله الاتفاق^(٢) على ما كان يرى كثير من القدماء . وتظهر العناية كذلك في الشمس وفلكها المائل ، فلو لم يكن لها فلك مائل لما كان هناك صيف ولا شتاء ، ولا ربيع ولا خريف ، وهذه الأزمان (أى الفصول) ضرورية في وجود أنواع النبات والحيوان ، والأمر كذلك بالنسبة للمقمر فأنه ين في تكوين الأمطار وانضج الفواكه ، وبين أيضا أنه لو كان أكبر مما هو أو أصغر أو أبعد أو أقرب ، أو لم يكن نوره مستفادا من الشمس ، لما كان هذا الفعل ، وكذلك لو لم يكن له فلك مائل لما كان يفعل أفعالا مختلفة في أزمان مختلفة^(٣) .

فالعناية اذن بادية في الحركة اليومية ، وفي كل ما يحيط بنا ، والله هو مدبر هذا الكون . وبالجملة كل ما في الوجود هو خير محض عن ارادته وقصده . أما الشرور فوجودها ضرورة لوجود الهيولى^(٤) في الكون^(٥) . ومن أمثلتها الفساد والهزم . فالشر موجود ، والخير كذلك ، ولا يمكن أن يكون وجود بدونهما ، فالوجود لا يكون الا على أحد ضربين : إما أن يتنهي من الوجود

(٤٤) يفرق ابن رشد بين الاتفاق والأشياء التي تعد أسبابا بالعرض فيقول : « ان الأشياء التي تعد أسبابا بالعرض هي أمور تعرض للأسباب التي بالذات كما يعرض للطبيب عندما يعالج أن يكون أعجيبا أو عريسا ، فان نسبه العلاج اليه من حيث هو متصف يمثل هذه الصفات هي سبة بالعرض .

أما الاتفاق فهو المسبب بعينه الذي كان موجودا لشيء ما بالذات ، ووجد الآن شيء آخر بالعرض . وكيف ما كان فهو تابع لما بالذات ومتأخر عنه ، اذ ذلك شأن ما بالعرض ولذلك لا تحيط به معرفة ، ولا يطلب هذا النحو من الأسباب في صناعة اذ كانت غير محصلة لوجود في نفسها ، وكان الذي يقال انه حدث من تلقائه أعم مما يقال فيه أنه حدث بالبحث والاتقان ، لان جودة الاتفاق وردائه تنسبان الى الأفعال الاختيارية ، اذ سمي تلك سعادة ما ، وهذه شقاوة ما ، وما يقال أنه حدث من ذاته يعم ما بالاختيار وما بالطبيعة ، ابن رشد : كتاب السماع الطبيعي (ضمن رسائل ابن رشد) ص ٩ - ٢٠

(٤٥) ابن رشد : مابعد الطبيعة ، ص ٨٢ - ٨٣ ؛ د . محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، ص ٢٤٠ - ٢٤١ ط ٣ دار المعارف القاهرة ١٩٨٢

(٤٦) يطلق ابن رشد على الهيولى اسم المسادة الأولى ، وهي وفقا لما ذكره عنها في العلم الطبيعي غير مصورة ، وليس يمكن أن يكون لها فاعل ، وحجته في ذلك أن الفاعل إنما يعطي المفعول الصورة . اما غايتها (الهيولى) فهي الصورة ، وبدونها لا تكتمل حقيقة الموجود . وهنا يبدو اخلاصه ومتابعته لأرسطو . انظر ابن رشد : كتاب مابعد الطبيعة ، المقالة الثالثة ص ١٢٤

(٤٧) يذكرنا قول ابن رشد بضرورة وجود الشر لوجود الهيولى ، برأى أرسطو في الموجود وتفرقة الشهيرة بين الهيولى وهي الممكن تصدير الشر ، وعنصر غير معين ، وبين الصورة وهي عنصر معين بها يتحول وجود الموجود من وجود بالقوة الى وجود بالفعل ، فيتحقق كما له وخيره .

الأشياء التي يلحق وجودها شر ، فيكون ذلك أعظم شر . واما أن توجد الأشياء بهذه الحال (أى فيها الخير والشر) لأنه ليس يمكن في وجودها أكثر من ذلك^(٤٨) .

يبقى لنا أن نعرض لآخر رأى ابن رشد في مشكلة السببية^(٤٩) على موقفه من مشكلة الخير والشر . وخلاصته ان الارتباط بين الاسباب والمسببات هو مما تقتضيه طبيعة العقل والحكمة الالهية . فمن الناحية العقلية نجد ان الموجودات الحادثة تنقسم الى قسمين : جواهر واعراض . فالجواهر هى الفعل الحقيقي ، وهى لله ولا قبل للانسان باختراعها . اما الاعراض فهى الاسباب التي تقرر بها ، وهى من فعل الموجودات ، وعملها قاصر على توليد الاعراض ، تماما كما نقول ان خالق السنبلة هو الله ، بينما يقتصر عمل الزارع على حرث الارض واصلاحها واعدادها لتلقى البذور . يقول ابن رشد موضحا أهمية العقل والعقل ليس هو شيئا أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفرق من سائر القوى المدركة ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل^(٥٠) .

وتأويل ابن رشد للفعل على هذا الوجه لا يخل باستقلال الله بالفعل من جهة ، ولا ينفي أيضا العلاقة الضرورية بين الاسباب والمسببات ، لذا يؤكد على أهمية المنطق ، فيه نعرف الاسباب والمسببات ، ومعرفة المسببات لا تكون الا بمعرفة أسبابها ، وعدم معرفتها يبطل للعلم ، وينفي وجود أى برهان . وفي رأيه أيضا أن من يقول بعدم وجود أى علم ضرورى يلزمه ألا يكون قوله هذا

(٤٨) ابن رشد : ما بعد الطبيعة ، ص ٨٤ - ٨٥ (وهو القسم الرابع من تلخيص مقالات ارسطو) .

(٤٩) عرض ابن رشد نهاية في مشكلة السببية ، ورد على الغزالي المنكر للعلاقة الضرورية بين الاسباب والمسببات في المسألة السابعة عشر (أو المسألة الأولى في الطبيعيات) في كتابه تهافت التهافت ج ٢ ص ٧٧٧ - ٨١٢ . وخلاصة رأى الغزالي - كذلك الأشاعرة - في هذا الموضوع - أنه يبطل السببية أى ينكر العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب قائلا : أن الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب هو اقتران عرض جائز مرده الى حكم العادة لا الى الضرورة العقلية . فليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجودا لآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخرين ، مثال ذلك السرى والشرب ، النور وطلوع الشمس ، الاحتراق ولقاء النار ، الموت وجزء الرقبة ، الشبع والأكل . فكل هذه المشاهدات من المقتربات فى الصناعات والطب والنجوم والحرف غردها الى الله ، فهو الفاعل الوحيد القادر على خرق العادة . وقد رفض ابن رشد قول الغزالي بفكرة العادة ، وحجته فى ذلك أن العادة اما أن تكون عادة الفاعل ، أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ، أما الله فمحال ان تكون له عادة لقوله عز وجل « ولن تجد لسنة الله تبديلا ، ولن تجد لسنة الله تحويلا ، فلفظ العادة لفظ موه ، وهو فعل وصفى كقولنا جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا . انظر تهافت التهافت ص ٧٧٧ - ٧٨١ ؛ ٧٨٦ - ٧٨٧

(٥٠) ابن رشد : تهافت التهافت ج ٢ ص ٧٨٥ ؛ ذ . ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ص ٤٠ ، المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٠

ضرورياً^(٥١) . وهو يؤكد على أهمية العقل والعمل بمقتضاه ، فلي شيء في رايه ياخذ صفته الخلقية من الطبيعة أو وفقاً للعقل ، وأن الفعل الذي ينتهي بالصورة الماقلة هو فعل أخلاقي ، وهو ليس بالطبع عقل الفرد ، وانما هو العقل الذي ينظر الى خير الجماعة أو الدولة ، والذي يجب أن يحتكم اليه في المرحلة الأخيرة^(٥٢) .

وفيما يتعلق بالحكمة الالهية ، يذهب ابن رشد الى القول باننا نستدل على وجود الصانع من النظر في مصنوعاته ، وعلى حكمته وتديره من النظر في الخواص اللازمة لها والتي تدل على الصانع وحكمته . وأن انكار العلامة الضرورية بين الأسباب والسيات ، ورد الأفعال الى حكم العادة يجعل الموجودات كلها وضية وبالتالي لن يكون هناك حكمة أصحلاً من قبلها ينسب الى الفاعل أنه حكيم . ويرى أن قول الأشاعرة بأن الله أجبر العادة بهذه الأسباب ، وأنه ليس لها تأثير في السيات إلا بإذنه ، هذا القول بعيد عن مقتضى الحكمة ، بل هو مبطل لها^(٥٣) . في حين أن إثبات العلاقة الضرورية بين الأسباب والسيات يعرفنا بالخواص اللازمة التي تلحق بالموجود من جراء الطبيعة الخاصة به أو العوامل المؤثرة فيه . يقول ابن رشد : « ... فكما قلنا ، لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تعمل بعضها بعضاً ، ومن بعض ، وأنهما ليست مكثفة بأنفسهما في هذا الفعل ، بل يفاعل من خارج فعله شرط في فعلها ، بل في وجودها فضلاً عن فعلها »^(٥٤) .

وإبن رشد باعتقاده في ترتيب الأسباب وتسلسلها تسلسلاً ضرورياً وقوله بضرورة نسبة الأشياء الفاعلين هما الإنسان ممثلاً في الإرادة ، والله ممثلاً في الأسباب الخارجية مخالفاً بذلك ما ذهب اليه المتكلمون وبخاصة الأشاعرة حين قالوا أن لا فاعل إلا الله - فإنه في النهاية يرد كلا من الأسباب الخارجية والداخلية الى الله يقول : « أما انكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في الحسوسات فتقول سفسطائي . والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جفانه ، وإما متقاد لشبهه سفسطائية عرضت له في ذلك ومن ينبغي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل . وأما أن هذه الأسباب مكثفة بنفسها في الأفعال الصادرة عنها أو انما تتم أفعالها بسبب من خارج إما مفارق أو غير مفارق ، فليس معروف بنفسه ، وهو مما يحتاج الى بحث وفحص كثير »^(٥٥) .

(٥١) المصدر السابق : لفلس الصنعة .

(52) Dr. T. J. De Bore : the history of philosophy in Islam, trans. by Edward R. Jones B. D. Lond 1965, P.198.

(٥٣) الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ٨٦

(٥٤) تهافت التهافت ج ٢ ص ٧٨٧

(٥٥) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٧٨١ - ٧٨٢

ويمتد اهتمام ابن رشد بمشكلة السببية الى تطبيقه لها على فكرة القوة والفعل ، وانهى الى القول بأن الفعل أبداً من القوة بالسببية غير ان ما يعنينا من امرها (أى القوة والفعل) هو أيهما أقدم بالفضل والجود ، وأثر ذلك على موقفه من مشكلة الخير والشر . وفي رأى ابن رشد ان القوة يقال فيها انها خير أو شر بالإضافة الى الفعل . والفعل أشرف من القوة ، والفعل هو الوجود . والعدم الذى هو الشر سببه القوة ، ومن ثم فالأشياء التى ليس فيها قوة ليس فيها شر ، لأنه ليس فيها ضد ولا عدم . والأشياء التى ليس فيها عدم ولا ضد هى الأشياء التى الخير فيها وهو الصدق دائماً .

والقول الصادق فى زاوية اما أن يكون موجبا أو سالبا . والايجاب هو تركيب بعض الأشياء مع بعض اما السلب فهو انفصالها . والأشياء التى ليس يمكن فيها أن تتركب فالسلب فيها صادق أبداً ، والعكس الأشياء المركبة دائماً فالإيجاب فيها دائماً ضرورة . والأمور الجزئية ليس الصدق دائماً فيها لانها يمكن أن تتركب حيناً وتفصل حيناً ، بينما الأمور الكلية هى ما يكون تركيبها دائماً وانفصالها كذلك . ومثال ذلك كما يقول ابن رشد « ان الزوايا المعادلة لقائمتين مما هى معادلة لقائمتين انما تلتقى أبداً مركبة فى المثلث ، والمثلث ضرورة فى الشكل ، وكذلك النطق انما يلتقى ضروره فى الحيوان ، والحيوانية فى التغذى والتغذى فى الجسم . وأما الزوايا المعادلة لثلاث قوائم فتلتقى أبداً منفصلة عن المثلث ، وكذلك النطق يلتقى أبداً منفصلاً عن الحمار والفرس » (٥٦) .

وبالجملة الخير فى رأى ابن رشد هو الصدق ، بينما الشر هو الكذب وهو ما انتفى عن الأشياء الأبدية غير المحسوسة التى استفادت الخير الذى هو الصدق دائماً (٥٧) . والله هو خالق الخير والشر Good and Evi ، وخلق الشر من أجل الخير . اذن فالخير موجود وهو غالب فى وجوده على وجود الشر ، ووجود الشر فى العالم هو لحكمة وغاية ، فبالأضرار الفردية يمكن أن يفسر المنافع الكلية ، وبالتالي فالشر أمر يقتضيه كمال الله وعدله .

بهذه الكلمات الموجزة يمكننا أن نختم حديثنا عن موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر ، وهى كما رأينا مشكلة جد عظيمة تداخلت فيها المباحث الفلسفية والالهية ، وتخطى حديثه عنها مبحث الوحدة الى العلم الالهى ، وما ارتبط به من مسائل مثل العناية الالهية والغائية فى الكون ، ومحاولة تخطى الجزئيات الى الكليات ، ومحاربة الجواز والامكان والاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والسيئات . وابن رشد يعرضه لهذه المشكلة على هذا النحو ، وتناوله

(٥٦) ابن رشد : مابعد الطبيعة ، ص ٩٨ - ٩٩ (ضمن رسائل ابن رشد) .

(٥٧) المصدر السابق ، ص ٩٩ .

لها هذا التناول الشامل كان بحق - على حد قول Weidberg - آخر الفلاسفة العظماء في الإسلام، أو على الأقل، آخر الفلاسفة الذين كان لهم تأثير على العالم المسيحي الغربي، وقد أثرت تفسيراته لكتب أرسطو في صورتها اللاتينية على الفلاسفة في الغرب المسيحي من القرن الثالث عشر إلى القرن السابع عشر^(٥٨) . وذاع صيته في عدة اتجاهات طوال الفترة الممتدة من العصور الوسطى ثم عصر النهضة وحتى العصور الحديثة^(٥٩) .

ثبت المراجع

١ - ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ١٩٧٨

٢ - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، دراسة وتحقيق محمد عمارة دار المعارف ١٩٨٣

٣ - ابن رشد : ما بعد الطبيعة ، وهو القسم الرابع من تلخيص مقالات أرسطو ، تصحيح مصطفى القباني الدمشقي ، الجمالي والخانجي ، المطبعة الأدبية ، (بدون تاريخ) .

٤ - ابن رشد : تهافت التهافت ، القسم الأول ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ط ١ . دار المعارف ١٩٦٤ ، والقسم الثاني ، تحقيق د. سليمان دنيا ط ٢ دار المعارف عام ١٩٨١

٥ - ابن رشد : كتاب ما بعد الطبيعة (ضمن رسائل ابن رشد) مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد العراق عام ١٣٦٥ هـ .

٦ - ابن رشد : كتاب السماع الطبيعي ، ط ١ مطبعة دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد العراق عام ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م .

٧ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج ٣ دار الفكر ، بيروت ١٩٥٧

٨ - ابن العماد : شذرات الذهب ج ٤ ، مكتبة القدس ١٣٥٠ هـ .

٩ - النباهي : تاريخ قصصه الأندلس ، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان عام ١٩٦٧ م .

(58) Julius R. Weinberg : A short history of medieval philosophy, p. 139.

(59) Etienne Gilson : La philosophie au moyen âge., Paris 1944. p. 358.

- ١٠ - دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد الأول ، نقلها محمد ثابت الفنسي ، أحمد
الشتاوي ، ابراهيم زكي خورشيد ، عبد الحميد يونس ، المجلد الأول ، مادة ابن رشد عام ١٩٣٣
- ١١ - د. محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، ط ٣ ،
المعارف ١٩٨٣ م .
- ١٢ - د. ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٥ م .
- ١٣ - الأستاذ عبد الحلو : ابن رشد فيلسوف المغرب ، منشورات دار الشرق الجديد
بيروت ، ط ١ ، ١٩٦٥

- ١٤ - الأستاذ سميح الزين : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، منشورات مؤسسة
دار البيان ، ودار القاموس الحديث ، بيروت (بدون تاريخ) .
- ١٥ - الأشعري : كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، نشر وتصحيح الأب
رسترد يوسف مكارثي اليسوعي - المطبعة الكاثوليكية - بيروت عام ١٩٥٧

- Julius R. Weinberg : A short history of medieval philosophy, Princeton
University Press, 1964.
- Etienne Gilson : La philosophie au moyen âge, Paris 1944.
- Dr. T. J. De Bore; The history of philosophy In Islam, translated by
Edward R. Jones, B. D. London 1965
- Léons Gauthier : La theorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la
Religion et de la philosophie, Paris 1909.

ابن رشد طيبا

بقلم

د. منى احمد ابو زيد

مدرس الفلسفة بكلية الآداب - جامعة طنطا

ابن رشد طبيبا

مكانة ابن رشد العلمية :

إذا كانت أضواء كثيرة قد أقيمت على جوانب متعددة من فكر ابن رشد فعرفناه فقيها وشارحا وناقدا ومجادلا ، إلا أن الجانب العلمي من فكره لم يحظ باهتمام كبير لدى كثير من الباحثين القدامى أو المحدثين على حد سواء ، هذا الجانب العلمي المتمثل في اهتمامه بعلوم الفلك والطب .

وإذا كنا سنركز اهتمامنا في هذه الدراسة على علم الطب ، إلا أننا سنحاول أن نشير بأشارات موجزة إلى علم الفلك عنده ، حيث كانت له مجموعة من الآراء الخاصة التي خالفت آراء فلاسفة الشرق أمثال الفارابي وابن سينا ، هذه الآراء ظهرت عنده من خلال شرحه المطول على كتاب (السماء والعالم)^(١) لأرسطوطاليس ، بالإضافة إلى بعض مؤلفاته الخاصة^(٢) مثل (مقالة في الجرم السماوي) و (مختصر كتاب المجسطي) وهو كتاب عن الفلك لبطليموس .

وتبدو في هذه الآراء الفلكية اختلاف النظرية الرشدية عن مثيلتها التي بناها فلاسفة المشرق والتي كان أساسها الجمع بين آراء بطليموس وأفلاطون في الفلك مع إضافة بعض نظريات الفلك البابلية ، أما آراء ابن رشد فقد اقترنت من آراء ابن طفيل وتأثرا بها بالنظرية الأرسطية .

وقام النظام الفلكي عند ابن رشد على ثلاثة جوانب^(٣) هي : تقده للنظام البطليموسي الذي اعتمده الفارابي وابن سينا ، ثم عرضه لآراء أرسطو في كتاب (السماء والعالم) وأخذه بهاء ، ثم ذكره لحجج جديدة في تأييد نظرية الأقلاق ذات المركز الواحد التي بناها أرسطو ،

(1) Aristotelis : De Caelo Cum Averrois Cordubensis - Commentariis

مليبو : علم الفلك ، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى - ط . روما سنة ١٩١١ ص ٢٢
(٢) الأب د . جورج شحاته قسواتي : مؤلفات ابن رشد - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - مهرجان ابن رشد سنة ١٩٧٨ ص ٢٤٤

(٣) نبيل الشهابي : مقالة بعنوان «النظام الفلكي الرشدي والبيئة الفكرية في دولة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - المغرب الموحدين ، ضمن أعمال ندوة ابن رشد - سنة ١٩٨١ ص ٢٩٨

هذا بالإضافة الى اسهامه فى مجال « علم الهيئة الصلى » (٤) وهو أحد فروع علم الفلك .

وابن رشد فى شرحه لكتاب (السماء والعالم) لا يقف عند حد ذكر الآراء الفلكية فقط ، بل يحاول - كما سنرى أيضا فى مجال الطب - أن يقارب بين علم الفلك والفلسفة ويقارن بينهما ، فيضع الفلك ضمن المباحث الفلسفية ويطبق نظرياته عليه ، فيرى أن هذا العلم يشارك فيه النجم - أى الفلكى مع الطبيعى - أى الفيلسوف الدارس للمجال الطبيعى - فيقول « يشترك الطبيعى والنجم فى النظر فى هذه المسائل ، ولكن النجم فى الأغلب يشرح الكيفية ، أما الطبيعى فيستدل بتعليل ذلك » . فلا يبعد أن النجم فى الأغلب يأتى بطلا غير الملة الطبيعية ، فيتين أن كيفية التعليل التى يبحث عنها الطبيعى ليست هى كيفية التعليل التى يبحث عنها النجم » (٥) .

أما علم الطب عند ابن رشد ، وهو ما سنكرس له هذه الدراسة ، فهو جانب قد أغفله كثير من الباحثين ، ولم يشر اليه الا القليلون ، فمن القدماء ، يذكر ابن أبى أصيبعة ابن رشد بأنه كان متميزا فى علم الطب (٦) وهو ما يشير اليه أيضا أبو عبد الله بن حصفون والنباهي (٧) وابن مهنا الذى أشار فى مقدمة كتابه « الايضاح والتيسير » الى شيوع شرح ابن رشد على أرجوزة ابن مينا فى الطب ، وانها كانت مما يتدارسه الطلاب فى عصره (٨) .

على حين أن هناك الكثير من المصادر القديمة وخاصة التى تتحدث عن طبقات الأطباء ، مثل كتاب (اخبار العلماء باخبار الحكماء) للقفطى ، قد أغفلت ذكر ابن رشد من بين الأطباء .

هذا عن المصادر القديمة ، أما المصادر الحديثة ، فيها أيضا اشارات قليلة منها ما أشار اليه جورج سارتون (٩) عند مقارنته بين أشهر العلماء فى القرن الرابع عشر ،

(٤) ابن رشد : مابعد الطبيعة ط . مصر سنة ١٩٠٣ ص ٨٣

(٥) نلينو : علم الفلك ص ٢٢

(٦) ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء فى طبقات الأطباء تحقيق نزار رضا - بيروت ص ٥٣٠

(٧) أبو الحسن الله النباهي : تاريخ قضاة الأندلس ، مشر ليفي بروفنسال - دار الكتاب المصرى ، القاهرة سنة ١٩٤٨ ص ١١١ ، وايضا محمد مفتاح : مقالة بعنوان : ابن رشد ومدرسة فى الغرب الاسلامى ، ضمن أعمال ندوة ابن رشد ص ٩٧

(٨) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٩) George Sarton : Appreciation of Ancient and Medieval science p. 180.

فوضع أرسطو في المقدمة ثم تلاه ابن سينا و بطليموس وجالينوس .. ثم ابقراط وابن رشد ، فهو يضع ابن رشد اذن في مقدمة الصفوف الأولى من العلماء المؤثرين ، كما يشير آخر الى أن ابن رشد كان من علماء حكماء الاسلام والعرب ومشاهير في الطب والفلسفة بأوروبا اللاتينية (١) .

وعلى الرغم من هذه الإشارات القليلة للمكانة العلمية لفكر ابن رشد عن جانب بعض القدماء والمحدثين ، الا اننا نرى انها إشارات لم تكن كافية لايضاح هذه القيمة ، حيث كانت لهذه المكانة أثرها الهام سواء في عصره أو في العصور التالية عليه .

وتظهر أهمية ابن رشد العلمية من خلال ثلاثة محاور أساسية هي : صدى آرائه العلمية في عصره سواء على تلاميذه أو معاصريه ، ثم القيمة العلمية للمؤلفات المتميزة التي تركها للتلاميذ بالإضافة الى آرائه الجديدة التي أضافها الى التراث العلمي والطبي .

فكان لابن رشد أثرا كبيرا في عصره في المجال العلمي ، هي المجال الفلكي تبنى نظريته في الفلك تلميذه نور الدين أبو اسحق البطروجي (١١) (ت ٦٠١ هـ / ١٢٠٤ م) كما تأثر به تلميذا آخر هو أبو الحجاج يوسف بن طبلوس (ت ٦٢٠ هـ / ١٢٢٣ م) الذي أخذ عنه في علمي الطب والمنطق وهو ما أشار اليه ابن الأبار فقال : « ان ابن طبلوس كان تلميذا لابن رشد وأنه أخذ عنه علومه » (١٢) .

وقد درس ابن رشد الطب على أبي جعفر بن هارون الترجاني وكان فاضلا في صناعة الطب متميزا فيها خيرا بأصولها وفروعها (١٣) .

وتبدو اهتمامات ابن رشد الطبيعية في علاقاته مع معاصريه ، فمن ضمن المؤلفات التي نسب اليه كتابا بعنوان « مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطليل وابن رشد في رسمه للدواء

(١٠) د: كمال السامرائي : مختصر تاريخ الطب العربي ، بغداد نسخة ١٩٨٤ ج٢ ، ص ١٨٨
(10) Al Bitrogi, Planetarium Theorica, Phycis ralionibus

وأيضاً نبيل الشهابي : مقالة « النظام الفلكي الرشدي » ص ٣٠١

(١١) ابن الأبار : تكملة الصلة . نشر وتصحيح عزت المطار الحسيني - نشر الثقافة الإسلامية القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ٢٣ ، وأيضاً عبد المجيد الصغير : مقالة بعنوان « المنهج الرشدي

وأثره في الحكم على ابن رشد ، ضمن أعمال ندوة ابن رشد في ٣٣٦

(١٣) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في ٥٣٠

في كتابه المرسوم بالكليات» (١٤) هذا بالإضافة إلى علاقته المتميزة مع أحد أعلام الطب في عصره ، وهو أبو مروان بن زهر صاحب كتاب « التيسير في المداواة والتدبير » (١٥) حتى أن الكثيرين (١٦) قد أشاروا إلى أن كتاب « التيسير » هو تكملة أو تذييل لكتاب ابن رشد الطبي المسمى بـ « الكليات » .

وقد حاول كل من ابن رشد وابن زهر أن يكبلا علم الطب بكتائيهما « ليكون جملة كتائيهما كتابا كاملا في صناعة الطب » (١٧) فجنح ابن رشد في كتابه إلى الفلسفة ، وإلى بحث الأمور الكلية في علم الطب ، على حين اهتم ابن زهر بالبحث في الأمور الجزئية في هذا العلم ، وهذه الطريقة هي ما عرفت باسم طريقة أصحاب « الكنائش » . فكتاب « الكليات » يهتم بالطب من ناحية النظريات العامة ، وكتاب « التيسير » يهتم بالطب التجريبي من حيث تطبيقه على الجزئيات .

وقد أشار ابن رشد في نهاية تأليفه لكتاب « الكليات » إلى أن هذا الكتاب هو لمعالجة المسائل العامة ، ومن احتاج إلى معرفة جزئيات هذا العلم ، فعليه بكتاب ابن زهر ، فقال « فمن أحب أن ينظر بعد ذلك في الكنائش ، فأوفق الكنائش الكتاب الملقب بـ « التيسير » الذي ألفه في زماننا هذا أبو مروان زهر » (١٨) .

هذا التعاون بين ابن رشد وابن زهر في مجال الطب ينم عن مدى التضامن والتقارب العلمي بينهما في هذا العلم ، وإذا كان ابن زهر قد ذكر كعلم من أعلام الطب في عصره ، فإن مكانة ابن رشد لا تقل عن هذا .

وليس أدل على أهمية مكانته كطبيب من أنه أتمم النكبة التي حلت به والتي انتهت بحبسه ، قد أمر بحرق جميع كتبه ما عدا كتبه في الحساب والفلك والطب ، لأنها كانت من الكتب المعول عليها في هذه المجالات ، كما أنها لم تكن محل نقد ومهاجمة من خصوم ابن رشد من المتكلمين والفقهاء ، بل كانت كتابا لقت إعجاب العلماء في هذه المجالات .

(١٤) المرجع السابق ص ٥٣٣

(١٥) حقق هذا الكتاب د. ميشيل الخوري وقدمه د. محي صابر ، نشر دار الفكر دمشق

(١٦) ذكر هذا : أمين أسعد خير الله : الطب والعرب - بيروت سنة ١٩٤٦ ، عبد العزيز

بنعبد الله : الطب والأطباء بالمغرب الرياض سنة ١٩٦٠ ، د. كمال السامرائي : مختصر تاريخ الطب العربي ج ٢ ص ١٨٩

(١٧) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٥٣٠ ، ٥٣١

(١٨) ابن رشد الكليات . تقديم الفريد البستاني ، نسخة مصورة - معهد الجزال فرانكو

المغرب سنة ١٩٣٩ ص ١٩ ، ٢٣٠ ، وأيضا ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٥٣١

وقد مارس ابن رشد الطب عمليا ونظريا ، فعمل طبيا في مراكش حيث استدعاه الخليفة الى بلاطه عام ٥٧٨ هـ / ١١٨٢ م ليكون طبيبه الخاص بعد أن تقدم العمر بابن طفيل ، على أنه لم يطل به المقام في مراكش اذ سرعان ما عاد الى قرطبة .

واهتمام ابن رشد بالطب لم يقتصر على الممارسة العملية فقط ، بل كان صاحب نظريات وتأليفات فيه ، فظهر اهتمامه بعلم الطب نظريا وتطبيقيا ، ولعل هذا ما سوف يتضح لنا من خلال تحليلنا لمجموعة المؤلفات الطبية التي استطعنا الاطلاع عليها .

مؤلفات ابن رشد الطبية :

لقد ترك لنا ابن رشد تراثا ضخما من المؤلفات الطبية ، سواء كانت تأليف خاصة به أو شروحا وتلخيصات لأعلام الطب مثل ابقراط وجالينوس وابن سينا ومن أهم هذه الكتب :

كتاب الكليات :

يعد هذا الكتاب أشهر كتب ابن رشد في الطب ، وكانت له قيمة ومقامه عند الأطباء وكان الممول عليه بين أطباء المصبور الوسطية في الغرب المسيحي والأندلس الاسلامي وقد ترجم هذا الكتاب تحت اسم Colliget وهو يشمل عدة كتب في :

تشریح الأعضاء ، كتاب في الصحة ، كتاب في المرض ، كتاب العلامات ، كتاب الأدوية والأغذية ، كتاب حفظ الصحة ، كتاب شفاء الأمراض (١٩) وتحت هذه العناوين الرئيسية نجد مجموعة من العناوين الفرعية التي تتناول جزئيات كل موضوع .

ويحدد ابن رشد هدفه من وضع هذا الكتاب بأنه موضوع لمعالجة جميع أصناف الأمراض بأوجز ما أمكنه ، فهو يقتصر هنا على عرض المسائل العامة بایجاز ، ويحيل من يرغب في معرفة جزئيات كل مرض الى طريقة الكنايش وكتاب ابن زهر .

وما يزال هذا الكتاب بنسخته العربية مخطوطا حتى الآن ، وتوجد منه نسخة مصورة سنة ١٩٣٩ ولخطوطة أخرى في مكتبة طوب فابن باستابول رقم ٢٠٣٠ .

(١٩) فهرس كتاب الكليات ص ٢٣٠ الى آخره ، وقنواتي : مؤلفات ابن رشد ص ٢٣١ :

وقد ترجم هذا الكتاب الى اللاتينية في بادوا سنة ١٢٥٥ وطبع في فينسيا ١٩٨٢. وفي
مستراسبورغ سنة ١٥٣٠ . كما قد طبع هذا الكتاب عدة مرات باللاتينية^(٢٠) ، وربما
يظهر تحقيقا حديثا لهذا الكتاب في أحد البلدان العربية قريبا .

وبالإضافة الى هذا الكتاب فقد ظهرت في السنوات الأخيرة مجموعة من مؤلفات ابن رشد
الطبية تحت عنوان رسائل ابن رشد الطبية^(٢١) ، وتتكون هذه المجموعة من تسع رسائل هي :

تلخيص كتاب الاسطقسات لجالينوس :

يتكون هذا الكتاب من مقالة واحدة والغرض منه أن يبين أن جميع الأجسام التي
تقبل الكون والفساد ، وهي أبدان الحيوان والنبات والأجسام التي تولد في بطن الأرض
تتركب جميعها من العناصر الأربعة التي هي النار والهواء والماء والتراب ، وأن هسنة الأركان
الأول البعيدة لبطن الانسان ، أما الأركان الثواني القريبة التي بها قوام الانسان وسائر ماله دم
من الحيوان ، فهي الاخلاط الأربعة ، أي الدم والبلغم والمرتين : الصفراء والسوداء^(٢٢) .

وبعد أن يبحث ابن رشد هذه العناصر الأربعة ، ينقد القائلين بتكون الجسم
الطبيعي من عنصر واحد ، ويقارن بين نقد أرسطوفى المقالة الأولى من السماع الطبيعي لمن قال
بعنصر واحد مثل بارمنيدس ، ويقربه لنقد ابقراط وجالينوس لمن قال بأن الجسم هو لعنصر
واحد من هذه العناصر الأربعة .

تلخيص كتاب المزاج لجالينوس :

يتكون هذا الكتاب من ثلاث مقالات ، تعرض المقالة الأولى والثانية لاصناف مزاج بدن
الحيوان ، فيبين عددها وأنواعها ، ويبين أن الاعتدال هو أساس صحة الانسان ، أما المقالة الثالثة
فيعرض فيها للقول في امزاج الأدوية التي هي أسباب العلاج^(٢٣) .

- (٢٠) الدوميلي : العلم عند العرب ص ٣٧٢ ، وأيضا ديلاس أو ليري : الفكر العربي ومكانه
في التاريخ - ترجمة دة تمام حسان - القاهرة ص ٢٥٩
(٢١) حقق هذه الرسائل دة جورج شنحاته قنواوي ، والأستاذ سبيد زايد ،
نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٨٧
(٢٢) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ١٣٥
(٢٣) المرجع السابق ص ١٣٦ وأيضا ابن رشد تلخيص كتاب المزاج لجالينوس ، ضمن
الرسائل الطبية ص ١٦٢

- تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس -

يتكون هذا التلخيص من ثلاث مقالات ، في المقالة الأولى يتكلم عن دور الكلى كقوة جاذبة ، ويعرض في المقالة الثانية للبحث في القوى الطبيعية التي تقوم بتدبير البدن ، ويشتملها الى ثلاث قوى هي : القوة الجالبة ، والقوة الجالبة المنحية والقوة الغازية .

- تلخيص كتاب الحميات لجالينوس :

ويتكون من است مقالات ، وكان في الأصل مجموعة من المقالات المتفرقة جمعها الاسكندريون وجعلوها كتابا واحدا (٢٤) . تعرض المقالة الأولى لأسباب الأمراض ، وتبث المقالة الثانية وجود الأخراج المتضادة في البدن الواحد ، أما المقالة الثالثة فتكلم عن أصناف الأمراض ووصفه فيها ، وتبحث المقالة الرابعة في الأمور الخاصة بالحواس وما يجب على الطبيب أن يستفيدة من العلم الطبيعي .

وفي هذا إشارة من ابن رشد الى ادراج علم الطب ضمن مباحث الفلسفة الطبيعية ، باعتبار أن الطب يدرس الانسان من جهة صحته ومرضه والفلسفة تدرسه من جهة كونه موجودا طبيعيا . أما المقالة السادسة فتبحث عما يدبر البدن ، وتقسمة الى ما هو ارادى والى ما هو طبعى ، ثم يطبق ابن رشد هذه الآراء على واقعة ويضرب لنا مجموعة من الأمثلة الطبيعية .

- كتاب الترياق :

وهو كتاب من تأليف ابن رشد . يتحدث فيه عن وظيفة الأدوية ، فيفرق بينها وبين الترياق ، فيعرض لفعل كل منهما في الجسم ، وشروط تركيب الدواء وملائمته لأجسام دون أجسام ، ويظهر هنا اعتماده على مبدأ التجربة الى جانب القياس لمعرفة أثر كل دواء على الأجسام المختلفة ، اذ يختلف فعل كل منها باختلاف المزاج الشخصى ، ودرجة المرض وظروف المناخ وغيره ، ولذا يؤكد على ضرورة ملاحظة التفاوت بين الأشخاص فى مدى استجابتهم للدواء .

- كتاب في حفظ الصحة لجالينوس :

وهو يبحث في طريقة حفظ الصحة ويحدد لها شرطين : العناية بجودة الهضم والعناية باخراج فضلات الهضم ، وهناك عوامل تدرج تحت هذه الشروط كالاغتناء بأنواع الأغذية ، ففرضه هنا أن يعلم الأصحاء كيفية المحافظة على صحتهم .

« وإلى جانب هذه المجموعة التي ذكرت تحت عنوان « رسائل ابن رشد الطبية » يضع المحققان رسالة تاسعة ينسبونها لابن رشد وهي بعنوان « كتاب في حيلة البرد لجالينوس » الا اننى أتمسك في صحة نسبتها له واعتقد انها لابنه أبو محمد بن عبد الله ، ومما يرجح هذا الشك الأسباب الآتية :

١ - أن الديباجة الأولى لهذه الرسالة الموجودة ضمن رسائل ابن رشد تذكر أن هذه الرسالة هي لأبى محمد عبد الله فتبدأ الرسالة بعبارة « قال الفقيه أبو محمد عبد الله بن الشيخ الفقيه العالم الامام الأوحى أبى الوليد بن رشد رضى الله عنه » (٢٤) . وهذا الاسم هو اسم الابن وليس اسم فيلسوفنا ابن رشد .

٢ - ان من الثابت أن أبا محمد عبد الله بن أبى الوليد بن رشد كان عالما في الطب ، وهذا ما أشار إليه ابن أبى اصيبعة قائلا « بأنه فاضل في صناعة الطب » (٢٥) وهو ما أثبتته أيضا ابن رشد نفسه فيقول ان لابنيه أبا القاسم وأبا محمد مشاركة في صناعة الطب » (٢٦) .

٣ - ينسب ابن أبى اصيبعة لأبى محمد مقالة بعنوان في « حيلة البرء » ولذا حاولنا تجنب عرض هذه الرسالة ضمن مؤلفات ابن رشد أو نسبة آرائها إليه .

— شرح أرجوزة ابن سينا في الطب :

وتوجد عدة مخطوطات لهذه الأرجوزة محفوظة في دار الكتب المصرية ، ومكتبة الاسكوريال وليدن ومكتبة طرب فابى باستابول ، وتعد هذه الأرجوزة (٢٧) من أشهر مؤلفات ابن سينا الطبية بعد كتاب « القانون » وقد وضعها ابن سينا بقصد تمكين طلاب العلم من سرعة الحفظ والفهم لدروس الطب ، وقد أوجز فيها آراءه وانتخب لها بحر الرجز باعتباره أسهل بحور الشعر في اللغة العربية .

(٢٥) انظر الرسالة ضمن رسائل ابن رشد الطبية ص ٤٣٣

(٢٦) ابن أبى اصيبعة ص ٥٣٣ وأيضا ص ٥٣٢ قال « وخلف ولدا طبيبا عالما بالصناعة يقال له أبو محمد » .

(٢٧) ابن رشد : تلخيص كتاب الاسطقسات لجالينوس ص ١٦٢

(٢٨) نشرت هذه الأرجوزة مع ترجمة الى الفرنسية واللاتينية في باريس سنة ١٩٥٦ واشترك في التحقيق د . جان جابى والشيخ عبد القادر نور الدين ، وتتكون من جزئين عملي ونظري . أقرأ عن هذه الأرجوزة في المقالات الآتية والتي نشرت ضمن المؤتمر السنوى الخامس للمعلوم عند العرب منشورات جامعة حلب سنة ١٩٨٣ : د . محمد زهير البابا : مقالة بعنوان (دفع الفطاء عن احدى رسائل ابن سينا الطبية) ص ١١١ ، د . عبد الكريم شعاعة : ابن سينا الطيب ص ١٦٠ ، وأيضا د . سليمان قطابة : الا راحيز الطبية ص ٢١٩

وقد تسمى هذه الأرجوزة باسم « رجز ابن سينا » أو الأرجوزة الكبرى ، أو الألفية الطبية ، حيث تبلغ عدد آياتها أكثر من ألف بيت (١٣٢٠) استوعب فيها مجمل أبحاثه الطبية .

وقد قام ابن رشد بشرح هذه الأرجوزة والتعليق عليها ، ولها ترجمات عبرية وترجمتها الى اللاتينية Armengaud ونقح هذه الترجمة Andrea Alpago وطبعت للمرة الأولى في البندقية سنة ١٤٨٤ مع كتب أخرى لابن رشد ثم طبعت مرات عديدة في عصر النهضة ضمن طبقات عالم قرطبة الفيلسوف والطبيب (١) فعرفت هذه الأرجوزة بشرحها في أوروبا قبل أن يعرف كتاب القانون نفسه .

هذه المؤلفات والشروح هي ما وجدناه لابن رشد الى جانب مجموعة من العناوين التي تسب اليه مثل : كتاب التعرف لجالينوس ، و « تلخيص أول كتاب الأدوية المفردة » لجالينوس ، و « مباحث بين أبي بكر بن الطيفل وابن رشد في رسم الدواء » و « مسالة في نوائب الحمى » و « مقالة في خفيات الفن » وغيرها من مؤلفات ، وقد ترجمت أكثر هذه الشروح والمقالات المذكورة الى اللاتينية من قبل ميشيل سكوت والى العبرية من قبل موسى بن طيون .

علاقة الطب بالفلسفة عند ابن رشد :

يدرس ابن رشد علم الطب داخل اطار فلسفته العامة متبصرة جزئيا لا يتجزأ من هذه الفلسفة لأنه أحد فروع الحكمة العملية وبالتالي تنطبق عليه الخطوط العامة لفلسفته .

ووضع ابن رشد لعلم الطب داخل اطار الفلسفة ومباحثها ليس اتجاها شخصيا منه ، بل كان هذا هو الاتجاه السائد ، باعتبار أن الفلسفة كانت في عصره وحتى بداية عصر النهضة أم العلوم .

وعندما ترجم مجمل تراث اليونان الطبي أخذ المفكرون العرب في محاولة الجمع بين الفلسفة والطب ، فنظروا - متابعين في ذلك أرسطو - الى العلم الطبيعي على أنه العلم المتعلق بالمادة والأجسام ، ومن بينها الأجسام الحية ، فالجسم الحي موجود ومتحرك بالنمو والتقصان فيقول ابن رشد « ان بدن الانسان لنا كان أحد الأجسام الطبيعية المركبة ، وكان اكل جسم طبيعي مركبا من صورة ومادة ، وجب أن يكون وجوده وصحته من قبل صورته أو من قبل مادته أو من

كليهها .. وهذا الفساد .. يسمى مرضا» (٣٠) فالطب عنده هو جزء من العلم الطبي وهو
يخدم أقوال الطبيين في الكون والفساد» (٣١).

فاعتبر ابن رشد أن الطب الذي يبحث في الجسم الانساني انما هو فرع من فروع الفلسفة
الطبية التي هي بدورها أحد أقسام الفلسفة ، وهذا ما أشار اليه أيضا ابن خلدون عندما قال
« ومن فروع الطبييات صناعة الطب ، وهي صناعة تنظر في بدن الانسان من حيث يمرض
ويصح » (٣٢) .

فلا غرابة إذن أن يكون الفيلسوف طبيئا ورياضيا وفلكيا في نفس الوقت كما هو الحال
في فيلسوفنا ابن رشد الذي يرى أن « الطبيب الفاضل هو فيلسوف بالضرورة » (٣٣) .

فعلم الطب عنده داخل في اطار الفلسفة ، وعند تقسيمه للصنائع يقسم بعضها الى نظرية
وهي العلم الطبيعي ، وبعضها الى عملية ، ومنها صناعة الطب والتشريح ، فمن العلم الطبيعي
يتعلم الأسباب الصالحة للصحة والمرض ، ومن الطب يستمد بالتجربة معرفة أكثر الأدوية
فاعلية ، ومن التشريح يعرف كثير من أجزاء الموضوعات الخاصة بالطب ، ويرى أن « من
اشتغل بعلم التشريح ازداد ايمانا بالله » (٣٤) وهي عبارة تجمع بين الايمان العميق بالله والفهم الدقيق
للعلم .

ولما كان الطب داخلا عنده في الفلسفة ، فقد أوجب ابن رشد على الطبيب ان يتعلم
« المبادئ المبجلة في تلك الصناعة .. ولذا يحتاج الطبيب .. بعد معرفة الكليات التي تحتوي
عليها هذه الصناعة الى معرفة الجزئيات » (٣٥) .

فالطب عنده يخضع لتصوراته الفلسفية ، تقدم الفلسفة التصورات العامة ويعتقد ان العلم
التطبيقي على الجزئيات ، ولذا يوجب على صاحب علم الطب أن يتعلم مبادئه من صاحب العلم
الطبيعي (٣٦) .

(٣٠) ابن رشد : تلخيص العلل والاعراض لجالينوس - المقالة الأولى من ٣٢٧

(٣١) ابن رشد : تلخيص الاسطغسقات لجالينوس من ٤٦

(٣٢) ابن خلدون : المقدمة ط . القاهرة من ٣٥ ، وأيضاً د . أبو الوفا التفتازاني : مقالة
بجوان « العلاقة بين الفلسفة والطب عند المسلمين » ضمن أبحاث المؤتمر الأول عن الطب الاسلامي
الكويت سنة ١٩٨١ من ٨٣

(٣٣) ابن رشد : تلخيص كتاب المزاج لجالينوس من ١٦٢

(٣٤) ابن رشد : الكليات من ١٨

(٣٥) المرجع السابق من ٧ ، ٨

(٣٦) ابن رشيد : تلخيص كتاب العلل والاعراض - المقالة الرابعة من ٢٥٠

ويضع ابن رشد خطوة أولى يجب تساولها قبل البحث في مجالاته الفلسفية المتعددة ، هذه الخطوة هي محاولته تحديد وتعريف مجموعة المصطلحات المستخدمة في كل بحث ، وهذه الخطوة أيضا هي ما يبدأ بها البحث في علم الطب ، فيبدأ بحثه بتحديد المصطلحات المستخدمة فيه قبل عرضه لنظرياته وآرائه فيقول : «التصديق الأول في هذا الكتاب هو أن نحصى أصناف الأمزجة . و . ونبتدىء قبل ذلك بشرح الأسماء» (٣٧) أى تحديد المصطلحات .

فالخطوة الأولى الواجبة عليه كفيلسوف وبالتالى كطبيب أن يبدأ بتحديد مصطلحاته ويرجع العديد من الأخطاء التي يقع فيها الأطباء الى اهمالهم لتحديد المصطلح ، فصار المصطلح غير متفق عليه او موحد بين الجميع ، والسبب في ذلك يرجعه الى «قلة الارتياض بما تين في المنطق من علم دلالة الأسماء» (٣٨) .

ولذا كان ابن رشد حريصا على تقديم التعاريف المختلفة ، سواء كان تقديمه لها بطريقة مباشرة مثل ما قدمه في تعريف الصحة ، أو بطريقة غير مباشرة وهى طريقة قياس الخلف ، وهو أن الشيء قد يعرف بضده مثل ما قدمه في تعريف المرض بأنه مفهوم من حد الصحة (٣٩) .

كما يرجع ابن رشد العديد من الأخطاء التي يقع فيها الأطباء الى عدم معرفتهم لشروط علم المنطق في طرق القياس والاستنتاج الصحيحة ، لذا اوجب على الطبيب أن يعرف علم المنطق معرفة تامة حيث انه آلة الفكر سواء في الطب أو الفلسفة ، أما اهمالهم لمعرفة شروط المنطق ، فهي تؤدي بالضرورة الى الخطأ في علم الطب ، فينبغي على من «لم يتدرب في علم المنطق ألا ينظر في الطب ، لان من لم يتدرب في تلك الصناعة - أى المنطق - كان جديرا أن يخطئ» (٤٠) .

ويميل ابن رشد أيضا في مجال التوفيق بين الفلسفة والطب الى الجمع بين القياس والتجربة ، اذ أن القياس وحده لا يصلح لأنه قد توجد بعض الفروق الجزئية عند تطبيق المبدأ العام ، كذلك التجربة وحدها لا تفيد حيث انها لا تقدم الا معرفة جزئية ، وهذه المعرفة لا تقدم المعرفة العامة التي هي معرفة فلسفية كلية شاملة .

ويطبق ابن رشد هذا الارتباط بين القياس والتجربة في مجال تحضير الأدوية وطرق استخدامها فيقول : « وهذه المقادير - أى كميات الدواء - انما استنتجت أولا بالقياس ثم صححت

(٣٧) ابن رشد : تلخيص كتاب المزاج لجالينوس ص ٧٥ .

(٣٨) المرجع السابق ص ٨٨ .

(٣٩) ابن رشد : الكليات ص ٤٣ .

(٤٠) ابن رشد : تلخيص كتاب المزاج ص ٨٨ .

أخيرا بالتجربة •• أعنى أنه ركب أولا بالقياس وصحح أخيرا بالتجربة ، ولذلك كل داء مركب بالقياس يستعمل قبل التجربة فيه نقص ،^(٤١) فالمنهج الذى يعتمد فى الفلسفة هو الذى يطبقه فى الطب •

موقف ابن رشد من الآراء الطبية السابقة :

يحدد ابن رشد موقفه من الآراء الطبية السابقة عليه بناء على منهجه العام فى الفلسفة ، فإذا كانت معظم كتبه الطبية هى تلخيصات لكتب جالينوس ، إلا أنه لم يقف منها عند حد التلخيص والعرض فقط ، فهو مع إعجابه بآراء جالينوس ، لم يستأيره فى كل ما قاله ، بل نجد عنده الكثير من أوجه النقد الجاد وتجاوزا لكثير من أقوال جالينوس •

وعندما يعرض ابن رشد أحد كتب جالينوس نجده يعقب على الأقوال المذكورة فيه بأنها أقوال اقناعية لا تتجاوز فى الاقتناع رتبة الأقوال الجدلية وربما ساوى بعضها فى ذلك الأقاويل البلاغية ،^(٤٢) •

وكثير ما نلاحظ أثناء مطالعنا لهذه التلخيصات أن العديد من فقراتها تبدأ بكلمة (قلت) وهى ردود من ابن رشد على آراء جالينوس ، فهو يعترض على هذه الآراء وينقدها ليبن مواطن الخطأ فيها ، وهذا يظهر على ميل المثال فى قوله « قلت •• فى كل ما قاله - جالينوس - من ذلك نظر »^(٤٣) وهو هنا يعرض نقده لهذه الآراء من خلال تصويره العام للمجال الطبي أو لعلم الطب •

ولا يقلل ابن رشد من أهمية التلخيصات التى قام بها لكتب جالينوس ، بل يرى أن لها فوائد متعددة ، منها : أن هذه التلخيصات قد تكون أقرب الى فهم محبى علم الطب ، لأن كتب جالينوس بصورتها الكاملة ربما تصعب على الطالب أو « يجد فى كلامه طول العلم •• وربما كسل عنها كثيرا »^(٤٤) فتقديمه لها موجزة يقربها من إمكان الاطلاع عليها طالما كان هذا الإيجاز لا يخل بالنظريات الأساسية بل يذكرها فى إيجاز ووضوح •

ويضيف الى هذه الفائدة الناتجة عن تلخيصه لكتب الطب فائدة أخرى ، وهى أن الاطالة فى شرح مثل هذا القول قد يؤدى الى عكس النتيجة المرجوة فى إيضاحها للفهم فيقول

(٤١) ابن رشد : كتاب الترياق ص ٤١٣

(٤٢) ابن رشد : تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس ، المقالة الثالثة ص ٢٩٦

(٤٣) ابن رشد تلخيص كتاب الحميات لجالينوس ص ٣١١

(٤٤) ابن رشد : تلخيص كتاب المزاج لجالينوس ص ١٦٢

« هذا تلخيص ما قاله هذا الرجل » وقد أطل في ذلك وكرره حتى صار ذلك سبباً لاستغلافه وقلة تحصيله .. ولذلك ينبغي أن لا نطيل في تصحيح قد تقدم بيانه ولا ندع ذكر ما يستفاد به في هذا الكلام » (٤٥) .

وقد كان ابن رشد حريصاً على مقارنة آراء جالينوس الطبية بآراء أطباء آخرين ، فيقارن بين هذه الآراء وبين موقف أرسطو منها ، ويدعو إعجابه الشديد بأرسطو في هذا المجال عندما ينقد جالينوس قائلاً « فما كان أليق بمقام جالينوس أن يثبت ولا يعجل بالرد على أرسطو طاليس في هذه الأشياء إذ ليس يخفى على أحد أنه الرجل الذي مرتبته من الحكمة المرتبة التي يراها جالينوس لا بقراط في علم الطب » (٤٦) .

وقد عرض ابن رشد للآراء المختلفة لعالية الأطباء عبر العصور المختلفة ليقارن بينها لينتقح تضارب هذه الآراء ويحاول أن ينسجها ويوازن بينها ويصل ما بين أطرافها بعد تمحيصها ونقدها لينتهي إلى ما يراه رأياً خاصاً به يقدمه ويصمقه ، فإذ هو نظرية جديدة يتجاوز بها ما قاله السابقون ، وتستوعب مجمل فلسفته وتنطق بكل ما جاء في فلسفته ومذهبه من دقة ملاحظة وروح نقدية ونظر عميق .

هذا النقد الذي لا يقف عند مقارنة آراء الأطباء بعضهم لبعض ، بل مقارنة آراء الطبيب الواحد ، وليس أدل على ذلك من نقده لآراء جالينوس في أحد الكتب عندما وجدها تضم آراء متناقضة فقال « هنا انقضت المعاني التي احتوى عليها هذا الكتاب .. وذلك أنه ابتداءً أولاً وأنكر قوله (ما) .. ثم أنه بآخره أثبت » (٤٧) .

ولا يقصر ابن رشد نقده في هذه الكتب على الأطباء فقط ، بل ينقد الفلاسفة الذي يدافعون عن آراء تعد من من وجهة نظره خاطئة ، حيث أن تطبيق مثلها على المجال الطبي ستؤدي إلى الوقوع في الخطأ ، فهو ينقد على سبيل المثال بارمنيدس عندما يقول بنصر واحد للوجود ، لأن هذا سيؤدي إلى القول بنصر واحد للجسم الانساني ، وهذا عكس ما يأخذ به ابن رشد . كما سنرى فيما بعد .

(٤٥) ابن رشد : تلخيص كتاب الحميات لجالينوس ص ٣٠٩

(٤٦) ابن رشد : تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس ، المقالة الأولى ص ١٧٢، ١٧١

(٤٧) ابن رشد : الكتاب السابق ، المقالة الثالثة ص ٢٩٦

آراء ابن رشد في مجال الطب :

يبدأ ابن رشد بحثه في مجال الطب بتعريفه ، فيقول انه صناعة الغرض منها حفظ بدن الانسان وابطال المرض ، وصناعة الطب تشتمل على ثلاثة أشياء^(٤٨) :

١ - معرفة موضوعاته *

٢ - معرفة الغايات المطلوب تحصيلها في تلك الموضوعات *

٣ - معرفة الآلات التي تحصل بها الغايات في تلك الموضوعات *

أما عن معرفة موضوعات علم الطب ، فيقدم فيها تفصيلا للأعضاء التي يتركب منها بدن الانسان سواء كانت أعضاء بسيطة أو مركبة ، ثم يحدد الغاية المطلوبة في معرفة هذه الموضوعات بأن الغرض منها حفظ الصحة وإزالة المرض وهذا ينقسم عنده الى قسمين أحدهما يعرف منه غاية الصحة ، والآخر يعرف منه ما هو المرض بجميع أسبابه ولواحقه ، أما عن الآلات التي تحصل بها غايات حفظ الصحة فهي طرق للمحافظة عليها وإزالة أسباب الأمراض *

ويعرف ابن رشد الصحة بأنها « هي حالة العضو بما يفعل الفعل الذي له بالطبع » ، أما المرض ، فهو « حالة في العضو يفعل على غير المجري الطبيعي » ، فالصحة الموجودة في الأعضاء تسكنها من أن « تفعل فعلها الطبيعي أو المحدد لها » ، أما المرض فهو التوقف أو مخالفة هذا الفعل الطبيعي^(٤٩) *

- ويقسم ابن رشد الأمراض التي تلحق بالانسان وأعضائه الى أنواع منها : أمراض مادية ناتجة عن خروج الجسم عن حد الاعتدال ، هذا الخروج اما أن يكون في كميّتها أو في كميّتها ، واما أمراض تلحق بالأعضاء الآلية^(٥٠) *

فالمرض - فيما يرى ابن رشد - هو نوع من الفساد الذي يلحق الجسم^(٥١) وهذا الفساد يلحق الجسم نتيجة خروجه عن حد الاعتدال ، وبناء على هذه الفكرة وهي أن الاعتدال يساوي الصحة ، يذهب ابن رشد الى تبني نظرية تسمى بنظرية الأخلاط والأمزجة ، وهي ترتبط بنظرية يونانية طبيعية هي نظرية العناصر الأربعة التي ترجع الى الفيلسوف انابودقليس^(٥٢) الذي يرى

(٤٨) ابن رشد : الكليات ص ١٧

(٤٩) المرجع السابق ص ٤٣

(٥٠) المرجع السابق ص ٩١

(٥١) ابن رشد : تلخيص كتّاب العنبر والأمراض - المقالة الأولى ص ٣٢٧ :

(52) Burnet (John) Greek Philosophy, Thales to Plato New York 1969 p. 57 ibid 71.

أن العالم يتألف من عناصر هي النار والهواء والتراب ، وطبق هذه النظرية على مجال الطب حيث كان هو نفسه طبيبا ومؤسسا لمدرسة صقلية •

وقد ظهرت هذه النظرية عند ابقراط وجالينوس ووجدت صداها لدى أطباء الاسلام ، وهو ما أشار اليه أحدهم ، وهو الأزرقى فربط بين نظرية الأخلاط ونظرية العناصر^(٥٣) •

وقد تأثر ابن رشد بهذه النظرية وأخذها عن ابقراط وجالينوس ، وقال ان أصناف الأمزجة أربعة على عدد أصناف الاسطقسات^(٥٤) فكما أنه يطبق نظرية العناصر الأربعة على كل موجودات العالم الطبيعي ، ويعتبر أن الانسان مكون أيضا من هذه العناصر التي يسميها أمزجة فتكون في الانسان أربعة أمزجة هي : حار يابس وحار رطب ، وبارد رطب وبارد يابس •

وأن أى جسم طبيعى لا يمكن أن يكون مركبا من عنصر واحد ، لانه لو كان الموجود واحدا ، لم يكن للجواهر كون ولا فساد ولا حركة ، ومن قال بأن الجسم يتكون من عنصر واحد يفسد - فى رأى ابن رشد - قد أبطل صناعة الطب^(٥٥) • ويعمل ذلك بأنه لو كان الموجود عنصرا واحدا لكانت أبداننا لا تقبل شيئا من الأمراض أو اذا قبلته فقبل نوعا واحدا منها ، ولما كان هذا غير الملاحظ فقد ثبت عنده أن الجسم يتركب من العناصر الأربعة ومن الأخلاط والأمزجة :

وبناء على نظرية الأمزجة ، حدد ابن رشد حال الصحة ، أنها تتم للانسان عندما يتحقق له الاعتدال فى هذه الأمزجة ، والمعتدل من الأمزجة هو ، الوسط بين أطراف المزاج الانساني ، وغير المعتدل هو الخارج عن ذلك الوسط^(٥٦) ، ولذا كانت وظيفة الطب عنده هي النظر فى « الأمزجة الخارجة عن الاعتدال الانسانى »^(٥٧) •

ولكن كيف يتم تحقيق هذا الاعتدال فى الأمزجة لىتم تحقيق الصحة ؟

يجيب ابن رشد على هذا بأن الطب يحاول تحقيق هذا الاعتدال أو التوازن بطريقتين اما عن طريق الأغذية وشروط أخرى معه ، واما عن طريق الأدوية ، فمن ناحية التغذية

(٥٣) الأزرقى : تسهيل المنافع - القاهرة سنة ١٣٤٩هـ ص ٤٠٣ ، وأيضا د. العفتازانى ، مقالة «العلاقة بين الفلسفة والطب» ص ٨٢

(٥٤) ابن رشد : تلخيص كتاب المزاج ص ٧٥

(٥٥) ابن رشد : تلخيص كتاب الاسطقسات لجالينوس ص ٤٦

(٥٦) ابن رشد : تلخيص كتاب المزاج ص ٨٥

(٥٧) ابن رشد : المرجع السابق ص ٩٦ ، وأيضا الكليات ، كتاب حفظ الصحة ص ١٧٩

يكون تحقيق الصحة بالعناية بجودة الهضم واختيار الطعام الموافق في الكيفية والكمية والوقت والترتيب لجسم الانسان ، ويسمى هذا بالأصل الأول من أصول حفظ الصحة^(٥٨) من ناحية التغذية •

أما الأصل الثاني ، فهو العناية بإخراج فضول الهضم ، ويحدد لهذا الأمر أيضاً وسائل منها اللجوء الى الرياضة والنوم والتدليك^(٥٩) ويحدد الأوقات المناسبة لممارسة الرياضة ويعطى بعض التجارب العملية لحفظ الصحة •

هذه الشروط التي يحددها ابن رشد تساعد الجسم على حفظ صحته واعتداله الأمزجة الموجودة فيه ، أما اذا اختلف هذا الاعتدال ، ظهر هنا المرض ووجب مقاومته وإعادة الجسم توازنه واعتداله باستخدام الأدوية •

فدور الأدوية - كما يحدده ابن رشد - هو أن يحدث في الجسم الكيفية المطلوبة والتي ينشأ عن نقصها في الجسم المرض • ذلك أن بعض الأدوية منها ما يكون به بالقوة الحرارة أو البرودة ، فتجلب الجسم الذي يتناولها الى حالته ، فتجلبه من حال السوء الى حال الاعتدال المحتاج اليه^(٦٠) •

ويستند ابن رشد على التجربة لاختبار الدواء قبل التصريح به ، ويضع شروطاً معينة يجب مراعاتها عند استخدامه أو التصريح باستعماله ، هذه الشروط هي :

- أن يطبق الدواء في ابتدائه على بدن صحيح خال من الحرارة أو البرودة ، أي يكون جسماً معتدلاً حتى يمكن ملاحظة فعل الدواء ملاحظة سليمة ، أي التأكد من فعله على جسم صحيح •

- الشرط الثاني ، أن يكون الجسم خالياً من أي كيفة مكتسبة قد تهدد فعل الدواء أي ألا يأخذ دواءً حاراً والجسم موجود في مكان حار ، فيكون اشتعال الجسم بالحرارة بسبب المكان الخارجي وليس بفعل الدواء فقط ، أي أنه يميز العوامل الخارجية التي قد تؤثر في الحكم على الدواء وقايلته •

(٥٨) ابن رشد : كتاب حفظ الصحة ص ٤٢٧

(٥٩) المرجع السابق ص ٤٢٨ ، وايضاً الكليات ، كتاب حفظ الصحة ص ١٦٩ ، ١٧٢

(٦٠) ابن رشد : تلخيص كتاب المزاج ، المقالة الثالثة ص ١٤٢

- الشرط الثالث ، ألا تكون النتيجة المستخرجة من فعل الدواء هي نتيجة عرضية بل تكون نتيجة قد تأكد من صحتها وأنها واحدة وثابتة في كل مرة ، أى التأكد من صحة النتيجة بتكرار التجربة ، ولعل هذه الشروط هي ما ينادى بها المنهج التجريبي في اتباع الموضوعية وفصل العوامل الخارجية عند التأثير على سير التجربة وفي التأكد من صدق النتائج بتكرار التجربة ، كل هذه الشروط ، تكلم عنها ابن رشد أثناء بحثه في الأدوية وسبق بها المنهج التجريبي الذي وضعه فرنسيس بيكون في بداية العصور الحديثة .

هذه الشروط هي شروط هامة يضمها ابن رشد للتأكد من فاعلية الدواء قبل التصريح باستعماله ويوصى بها عند امتحان الأدوية في الأبدان الصحيحة (٦١) .

وإذا كان ابن رشد يحدد شروطا معينة لامتحان الأدوية قبل استخدامها على المرضى ، إلا أنه يشير الى ملاحظة هامة ، وهي ملاحظة الفروق الفردية بين الأفراد عند استخدام الدواء ، ذلك انه ربما يكون دواء ما الغالب على طبيعته الحرارة إلا أنه بالإضافة الى انسان ما مبردا أو العكس (٦٢) فيجب ملاحظة الاختلافات الفردية بين المرضى عند استعمال الدواء . كما جدد أنواع الأدوية (٦٣) .

ويرجع ابن رشد هذه الاختلافات بين الأفراد في مدى الاستجابة للدواء الى أن هناك عدة عوامل قد تؤثر في عملية الاستجابة ، وفي عملية إعادة التوازن بين الأخلاط ، هذه العوامل هي نتيجة اختلاف الأجناس البشرية ، أو اختلاف البيئة من حيث المناخ ، أو من حيث النوع كالذكورة أو الأنوثة وعلى الطبيب في هذه الحالة أن يضع هذه الاختلافات في اعتباره ، لأنها تعد عوامل خارجية مؤثرة على فعل الدواء في الجسم ولذا يشير على الطبيب بأنه ينبغي عليه إذا ركب دواء بالقياس أن يصحح أولا ما يستعمل بالتجربة في غيره ، ثم يستعمل فيه إذا حمد بالتجربة (٦٤) .

فابن رشد يعتمد هنا على القياس والتجربة لمعرفة مدى تأثير الدواء في مقاومة الأمراض وفي تحقيق الصحة والاعتدال ، وهذا الربط بين القياس والتجربة في مجال الطب هو ما اعتمد أطباء قبله ، مثل الرازي الطبيب عندما أشار الى أن « اقتصار الطبيب على التجارب دون القياس وقراءة الكتب خذل » وعلى التجربة أن يعضدها الاجماع (٦٥) .

(٦١) المرجع السابق ص ١٥٨ : ١٦٠

(٦٢) ابن رشد : السابق ص ١٥٧

(٦٣) ابن رشد : الكليات ، كتاب الأدوية والأغذية ص ١١٨ ، ١١٩

(٦٤) ابن رشد : كتاب الترياق ص ٤١٤

(٦٥) ابن أبي اصبيحة : عيون الأنباء ص ٤٢١

ومبدأ القياس والتجربة لا يطبقه ابن رشد في مجال الدواء فقط ، بل يحاول أن يطبق أيضاً ما جاء في كتب الأطباء السابقين من تجارب في يشبههم على واقعته وعلى بيئته العربية في الأندلس ، فعندما يعرض لاحدى نظريات ابقراط أو جالينوس يقدم أمثلة تطبيقية لهذه النظريات من بيئته ، فيعقب على رأى ما لجالينوس بأن « هذا بين غسدا فيما لزوع من التماس في الجبل وفي المدينة على قرب ما بينهما بقرطبة » (٦٦) وفي موضع آخر يقول « هذه الذى ذكره جالينوس هو موجود فى أكثر الأمم ، وبخاصة فى دهرنا هذا » (٦٧) فهو يقارن بين الأمثلة ليقارب بين الأحكام ويبين أوجه التشابه والاختلاف بين كل بيئة ليستفيد من حكم ما فى بيئة معينة لتطبيقه على بيئة أخرى ، فيضيف الى جانب القياس فى الأحكام اللجوء الى التجربة للاستفادة من تطبيق الحكم لأقصى درجة .

ويحاول ابن رشد فى مجال دراساته الطبية أن يرسخ بعض أخلاقيات علم الطب بمجموعة من الأدب الانسانية والعلمية التى يجب على الطبيب أن يتحلّى بها سواء تجاه السابقين أو المعاصرين له أو تجاه مرضاه ، ومن هذه الأخلاقيات :

١ - الاعتراف بفضل القدماء وان أخطأوا فى بعض آرائهم ، لأنهم قد أفادوا فى كثير مما وصل اليه اللاحقون . ولذا ينقد جالينوس فى حملته على بعض الأطباء القدماء أمثال ارسطاطيس واسقلياديس ويعقب على نقده بقوله « كان الأليق بمكانك الا تحمل على هذين الرجلين هذا الحمل ، فانه كما يقول ارسطاطاليس لو لم يكن المتقدم لم يكن المتأخر ، ولو لم يكن من تقدمك من الأطباء لم تكن أنت ، فكل من قال شيئا على طريق البحث والنظر اخطأ فيه أو أصاب يجب أن يشكر » (٦٨) .

٢ - الاعتراف بالحقيقة العلمية دون النظر الى قائلها ، وهذا أحد المبادئ العلمية الهامة التى يدافع عنه وينقد من يخالفه ، لذا ينقد جالينوس قائلاً « فان كان ما امتنذركه جالينوس على القدماء حقا شكرناه على ذلك ، وان لم يكن حقا عرفنا موضع الخطأ فى قوله وحسب قول القدماء فى ذلك » (٦٩) .

٣ - يوضح ابن رشد واجب التعلم المستمر الدائم على كل عالم يحاول أن ينسب نفسه لعلم ما ، فيرى أنه ينبغى على الطبيب ألا ينسب نفسه الى العلم ، الا اذا أجاد معرفة

(٦٦) ابن رشد : كتاب العلل والأعراض، المقالة الخامسة ص ٣٩٦

(٦٧) ابن رشد : تلخيص القوى الطبيعية ص ١٩٦

(٦٨) ابن رشد : المرجع السابق ص ٢٠٥

(٦٩) ابن رشد : كتاب المزاج ص ٣٧٦

علمه معرفة تامة وامتحان في ذلك مدة طويلة (٧) وعلى من يريد أن يتقدم في هذه المعرفة أن يكون طلبه اياها مستمرا ولا يترك النظر ليلا ونهارا ليكون نظره متصلا (٧١) هذه هي بعض أخلاقيات العالم والطبيب التي يوجب ابن رشد على كل عالم أن يتحلى بها . وهي أخلاقيات وإن كان قد حاول أن يرسيها من مئات السنوات الا أننا حتى الآن ننادى بتطبيقها والالتزام بها ، في أخلاقيات واجب الالتزام بها في كل عصر .

وهكذا تبدو أصالة آراء ابن رشد الطبية التي تتصف بالمعاصرة وصلاحيّة التطبيق في كل زمان ومكان ، كما تبدو أصالته فيما انفرد به من آراء وفي مدى اختلافه عن الآخرين ، وفي التزامه لشروط المنهج العلمي ، وهو في نقده أو عرضه للآراء السابقة عليه لم يقف من هذه الآراء عند حد النقد فقط ، بل تجاوز النقد ليلين حكمه عليها ، فإذا لقيت موافقه حدد أسباب هذه الموافقة وإذا خالفها بين أوجه القصور التي وجدها فيها ليكون هذا الحكم مصدقا له فيما يتبعه من حيث منهجه العلمي وطريقته في البحث .

وبعد فهذه قراءة سريعة في التراث الطبي عند ابن رشد من خلال مصادره العامة ومؤلفاته الثابتة ، وهي قراءة أكدت المكانة الكبيرة التي يمثلها ابن رشد الطبيب في تاريخ الطب الاسلامي بوجه خاص والطب العالمي بوجه عام .

(٧٠) ابن رشد : تلخيص كتاب القسوى الطبيعية ص ١٩٦

(٧١) المرجع السابق ص ٢٧٥

القِسْمُ الثَّانِي

بحوث ودراسات بلفات اخرى

ابن رشد في عهد النهضة

(طبع جميع مؤلفاته المترجمة إلى اللاتينية)

الأب الدكتور جورج شحاته فنواي

د . جورج شحاته قنواى

ابن رشد فى عهد النهضة

طبع جميع مؤلفاته المترجمة إلى اللاتينية

البندقية (apud Junctas) ١٥٥٢

لقد تعددت فى القرون الوسطى وفى عصر النهضة فى باريس وبادو Padoa وبولونيا Bologne الدراسات الخاصة بأرسطو وشارحه الكبير ابن رشد وكما رأينا فيما سبق لم يكتف المترجمون بنقل النص الرشدى بل أخذوا أيضا بالتعليق عليه وتفسير ما يبدو لهم فيه غامضا . وقد صاحب الدراسات المنسوبة على فلسفة أرسطو الشروح الرشدية بحيث أصبح من المألوف أن يقدم النص الأرسطى مقرونا بالشروح الرشدية .

ولذا قامت بعض دور النشر المشهورة فى عهد النهضة فى البندقية وبخاصة الناشرون المشهورون « الجوتسا » Juncta (*) بطبع جميع الشروح الرشدية مع النصوص الأرسطية المشروحة وعدة شروح أخرى لعلماء لاتين يونانيين ويهود ، وطبعت هذه المجموعة الكبيرة (احدى عشر جزءا من الحجم الكبير) فى سنة ١٥٥٢ ثم طبعت مرارا كل سنتين أو ثلاثة ، وهذا دليل على رواجها ، شأنها شأن الآثار الكلاسيكية من التراث القديم .

ويصف الناشرون فى الصفحة الأولى الافتاحية من الكتاب ، العمل الذى قاموا به . وقد أثبتنا صورة لهذه لصفحة . وهذه هى ترجمة الجزء الأول منها :

« جميع ما هو موجود من مؤلفات أرسطو طالس مصحوبة بترجمات مختارة . قوبلت على أكثر الأصول اليونانية قدما وأكثرها تقيحا ، وراجعها بدقة واهتمام أشهر فلاسفة عصرنا ،

(*) هذه عائلة مشهورة أصلها من فيرنسنة تخصصت بطبع الكتب الكلاسيكية طبعا أنيقا مدققا . والاسم يكتب بالاطالية هكذا : Giunta أو Giunti, Junta

ومعنى apud باللاتينية هو « لدى » ، « عند » . ومن يريد مزيدا من التفاصيل فليرجع إلى دائرة المعارف لاروس La rousse ، الطبعة الكبيرة فى ٦ أجزاء تحت كلمة Junte ودائرة المعارف الكبيرة La Grande Encyclopédie ج ١٨ ص ١٠٠٦ تحت اسم : Giunti

ومصحوبة بجميع تفاسير ابن رشد التي وصلت إلى وقتنا هذا • وقد علق على بعض كُتبه الخاصة
في المنطق والفلسفة والطب ليفي جيرسون Lévi Gerson ونقلها إلى اللاتينية يعقوب ماتينوس
«Jacob Mantinus»

وهناك طبعة أخرى اسمها Comino de Trendino لم يتسن لنا رؤيتها •

أما طبعة «الجوتا» فقد أعيد طبعها في سنة ١٩٦٢ فوتوغرافيا في حجم صغير Minerva
Frankfurtam Main وهي موجودة في مكتبتنا •

ونحن نثبت فيما يلي :

أولا - الفهرس اللاتيني لهذه المجموعة كما هو وارد في أول الجزء الأول •

ثانيا - ملخصا بالعربية لهذا الفهرست مشيرين فقط إلى ما ورد من نصوص رشدية في هذه
المجموعة •

وجدير بالذكر أن كلا من الدكتور عبد الرحمن بدوي والأستاذ كزوس هيرتاندس قد
أشار في بحثه عن ابن رشد إلى الموضع من مجموعة «الجوتا» الذي يوجد فيه نص لاتيني
لابن رشد، كما أن الأب ألونزو قد أعطى فهرسا مفصلا لمحتويات مجموعة البندفية (أنظر
ص ٥ - ١٠ في :

(Manuel Alonso, Teologia de Averroes Madrid Granada 1947).

ARISTOTELIS

omnia quæ extant Opera.

Selectis translationibus, collatisq; cum græcis emendatissimis, ac vetustissimis exemplaribus, illustrata, præstantissimorumq; ætatis nostræ Philosophorum industria diligentissime recognita.

AVERROIS CORDVBENSIS

in ea opera omnes, qui ad hæc vsq; tempora
peruenere, commentarij.

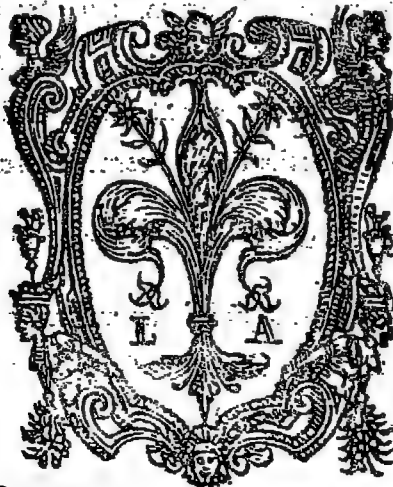
Nonnulli etiam ipsius in Logica, Philosophia, & Medicina libri, cum Leui Gersonidis in Libros Logicos annotationibus, quorum plurimi sunt, à
IACOB MANTINO, in Latinum conuersi.

Græcorum, Arabum & Latinorum lucubrationes quædam, ad hoc opus pertinentes.

MARCI ANTONII ZIMARAE PHILOSOPHI,
in Aristotelis, & Auerrois dicta in Philosophia Contradictionum
Solutiones, proprijs locis annexæ.

BERNARDINI TOMITANI LOGICI, ATQVE PHILOSOPHI
præstantissimi, in Arist. & Auer. dicta in Primo libro Poster. Resolut. Contradictionum
Solutiones nec non eiusdem libri locorum, qui obscuriores habentur Conuersiones,
& Antiraduerfiones. in Auer. quæ sita demonstratiua; argumenta, & magnorum
commentariorum grauiores sententiæ, certo ordine collectæ. quæ omnia
ex eiusdem Tomitani lectionibus excerpta fuere.
Elenchus autem qui in sequenti pagina ceratur, omnia clara faciet.

Tabulam vero M. A. Zimara huic adiunximus operi, veluti lucidissimam,
ac eruditissimam, grauisimorum virorum iudicio approbatam.



VENETIIS APVD IVNCTAS.

M. D. LXII.

ARISTOTELIS OPERA CUM AVERROIS COMMENTARIIS

ARISTOTELIS Omnia quae extant Opera.

Selectis translationibus, Collatisque; cum graecis emendatissimis, ac vetustissimis exemplaribus, illustrata, praestantissimorumque aetatis nostrae Philosophorum industria diligentissime recognita.

AVERROIS CORDUBENSIS in ea opera omnes, qui ad haec usque tempora pervenere, commentarii.

Nonnulli etiam ipsius in Logica, philosophia, et Medicina libri cum Levi Gersonidis in Libros Logicos annotationibus, quorum plurimi sunt, a JACOB MANTINO in Latinum conversi.

Graecorum, Arabum et Latinorum lucubrationes quaedam ad opus pertinentes.

MARCI ANTONII ZIMARAE PHILOSOPHI, in Aristotelis, et Averrois dicta in Philosophia Contradictionum Solutiones, propriis locis annexae.

BERNARDINI TOMITANI LOGICI ATQUE PHILOSOPHI praestantissimi, in Arist. et Aver. dicta in Primo libro Poster. Resolut. Contradictionum Solutiones: non ejusdem libri locorum, qui obscuriores habentur Conversiones, et Animadversiones, in Aver. quaesita demonstrativa, argumenta, et magnorum commentariorum graviores sententiae, certo ordine collectae, quae omnia ex ejusdem Tomitani lectionibus excerpta fuere.

Elenchus autem qui in sequenti Pagina cernitur, omnia clara faciet.

Tabulam vero M.A. Zimarae huic adjunximus operi, veluti lucidissimam, ac eruditissimam, gravissimorum virorum judicio approbatam. VENETIIS APUD JUNCTAS M.D. LXII. (1562).

INDEX

LIBRORUM OMNIUM, qui in hoc Aristotelis, et Averrois Operae in decem voluminibus distincto, continetur.

In quo compendiose traditur, quid novi additum sit, qui librorum fuerit ordo, quae sint Interpretum nomina.

IN PRIMO VOLUMINE In tres partes diviso haec habentur. POR-	
PHYRII Phaenicei Introductio, Severino Boetho interprete . . .	fol 1
ARISTOTELIS Stagiritae Praedicamenta, eodem Severino interprete .	22
GILBERTI Porretani Sex Principiorum Liber	62
Aristotelis de Interpretatione, eodem Boetho interprete	63
PRIORUM Resolutoriorum Libri Duo	
Averrois Cordubensis in Porphyrium in Praedicamenta, et in Librum de	
Interpretatione Commentaria, a Jacob Mantino in Latinum conversa	
Media expositio in Libros Priorum Resolutoriorum, a Jo. Francisco	
Burana Veronensi, latinitate donata.	
LEVI Gersonidis in Porphyrium in Praedicamenta Arist. in Lib. de Inter-	
pretatione, et in Aver. Annotat	
In Secunda Primi Voluminis parte, haec habentur. Posteriorum Reso-	
lutoriorum Libri Due	
Expositio Magna, sive Magna commentaria Averrois in eosdem Libros, ab	
Abramo de Balnes ac Jo. Francisco Burana veronensi, et a Jacob	
Mantino Hebraeo Philosopho in Latinum conversa. Quas interpre-	
tationes, in studiosorum gratiam ita simul conjuximus, ac divisimus. ut si	
quis eas ad invicem conferat, quam diligentissime verbum verbo respo-	
ndere videbit	
Expositio media in eosdem Posteriorum Resolutoriorum Libros, a Jo.	
Francisco Burana in latinum conversa	
Epitome in Libros Logicae Aristotelis. Abramo de Balnes versore Quae-	
sita varia in Logica, juxta ordinem Librorum Logicae, eodem interprete.	75
Epistola una, eodem interprete	120

Arabum nonnullorum Quaesita ac Epistolae, Abramo de Balmes interprete 120

In Tertia Primi Voluminis parte haec continentur Topicorum Libri
Octo

Elenchorum Libri Duo

Expositio in octo Libros Topicorum, Abramo de Balmes interprete cui
annexa est illa super Quatuor Libros, a Mantino translata, quam super
reliquos more correptus explere non valuit

Expositio in Libros Elenchorum eadem Abramo versore

Ad haec, in Volumine seorsum edito quasdam Animadversiones, et solutio-
num Contradictionum in Posteriora Analytica, Bernardini Tomitani
imprimenda curavimus, ne quid deesset, quod studiosorum utilitari
conferret

IN II. VOLUMINE

ARISTOTELIS Artis Rhetoricae libri Tres, Marco Antonio Maioragio
interprete

Rhetorica Alexandrum, Francisco interprete

De Poetica, Petro Victorio, patritio Florentino interprete

AVERROIS Paraphrases in libros Tres Rhetoricorum Abramo de Balmes
interprete 169

Paraphraisi in librum Poeticae, a Jacob Mantino latinitate donata 177

De Rhetorica demonstrativa tractatus

De Rhetorica persuasiva tractatus 192

IN III. VOLUMINE

Aristotelis Moralium Nicomachiorum libri Decem, Joanne Bernardo Flei-
ciano interprete fol .

Magnum Moralium libri Duo, Giorgio Valla Placentino interprete 162

Moralium Eudemiorum libri Quatuor Primus, Tertius et Septimus,
inserto interprete. Quatum vero, Quintum et Sextum in Quinto, Sexto
et Septimo Nicomachiorum reperies, sum idem ad verbum hi hi cum
illis sint 194

De virtutibus libellus, Alexandro Chamailardo interprete	223
Politicorum libri Octo, Leonardo Aretino interprete	226
Oeconomicorum libri Duo seu unus in duas divisus partes Aretino interprete	
Eorundem Oeconomicorum libri Duo, Bernardino Donato Veronensi interprete. Primi quidem dimidium e Graeco ab ipso translatus, reliquum vero Graecum codicem non haberet, paraphrasi expressum	322
Secundus vero in Latinis aliis codicibus non nisi paucis legebatur, e Graeco translatus	327
AVERROIS in libros Decem Moraliū Nicomachiorum Expositio, diligentissime castigata, ac singulis ipsius textus capitibus aptissime subordinata : cum prius transposite multis in locis legeretur	
Paraphrasis in libros Platonis de Republica, Jacob Mantino interprete	fol.
LEONARDI Aretini in Libros Oeconomicorum explanatio	
Ante singula vero opera appositae sunt ipsorum translatorum praefationes et in Moralia Eudemia ipsius Aretini : doctissime quidem, ac non parum ad eorum, quae in ipsis tranſtantur, intelligentiam conferentes.	

IN. III VOLUMINE

ARISTOTELIS de Physico auditu libri Octo, ex optimis codicibus castigati : ac in summas, et capita divisi	fol
Quibus addita fuit Simplicii lectio in libro Septimo, a textu decimo usque ad vigesimumprimum, diversa ab ea, quae passim legitur	
AVERROIS in eos Prooemium, antea quidem difficillimum, ita ut maximam publice legentibus et scholaribus angustiam afferret nunc autem ad maximam redactum facilitatem, tum ex Jacob Mantini nova translatione, tum ex antiqua castigatissima	
Commentaria in eosdem magna, simul cum ipsius textu, ex plurium antiquorum, doctissimorumque virorum collatione exemplarium emendata ac non parum claritatis adepta	

Expositio media super tres primos libros, Jacob Mantino interprete : super reliquos vero Quinque morte praeceptus eam intactam reliquit . . .	434
Quamplurima figurae, propriis insertae loris, mirabili confectae artificio	

IN V. VOLUMINE

ARISTOTELIS de Coelo libri Quatuor fol	1
De Generatione et Corruptione libri Duo	345
Meteorologicorum libri Quatuor	400
De Plantis libri Duo	488
Omnes ex optimis exemplaribus recogniti, ac summas et capita divisi . .	
AVERROIS in Libros de Coelo cum ejus textu commentarum	
Paraphrasis in eosdem, seorsum quidem posita, juxta tamen ipsius commentarios divisa, Paulo Israelita interprete	171
In lib. de Generatione et Corruptione media Expositio	345
In eosdem Paraphrasis, Vitale Niffo interprete	389
In libros Meteorologicorum Expositio media, suis collocata locis . .	400

IN VI. VOLUMINE

in dua partes distincto

ARISTOTELIS de Historia animalium libri Novem, Theodoro Gaza interprete fol	1
Decimos vero a Joanne Bernardo Feliciaon translatus	
De Partibus animalium libri Quatuor, Theodoro interprete	117
De animalium Incessu, Nicolao Leonico Thomaeo interprete	204
De ordine librorum naturalium Aristotelis disputatio ex lectionibus M.A. Passari Januae excerpta	135
De Anima libri Tres, Michaelae Sophiano interprete	136
AVERROIS Paraphrasis in libros Quatuor de Partibus animalium, in singulis eorum partibus inserta Jacob Mantino interprete	120
Commentarii in Tres libros de Anima	

Commentum Quintum libri Tertii de Anima, ultra antiquam translationem a Mantino latinitate donatum, quod antea difficilimum erat . . .

Trigesimum sextum etiam commentum ejusdem libri, ab eodem translatum quod prius vix intelligi poterat 174

Sexti Voluminis Pars Secunda

De Sensu et sensilibus fol	4
De Memoria et Reminiscentia	17
De Somno et Vigilia	23
De Somniis	27
De Divinatione per somnum	30
De animalium motu	38
De Generatione animalium libri Quinque, Gaza interprete	144
De Longitudine et Brevitate vitae	144
De Juventute et Senectute, Vita et Morte et Respiratione	149
De Sanitate, et Morbo, libri initum	159
Paraphrasis in librum de Sensu, et Sensilibus	13
In Librum de Memoria, et Reminiscentia	21
In Librum de Somno, et Vigilia, de Somniis, de Divinatione per somnum	31
In libros Quinque de Generatione animalium, suis quibusque in locis collocata, Mantino interpret	67
In librum de Longitudine, et Brevitate vitae	147

IN VII. VOLUME

ARISTOTELIS problematum Sectiones duae de quadraginta, Theodoro Gaza interprete, plerisque in locis ex collatione graecorum codicum emendatae, quidem problemata, cum prius essent confusa, in ordinem redacta sunt fol	1
Quaestiones Mechanicae Nicolao Leonico Thomaeo interprete, nuper recognitae, ac variis figuris illustrate	98

De Mundo ad Alexandrum Liber, Gulielmo Budaeo interprete	110
De Admirandis Auditionibus Commentarius, nuper a Dominico Montefauro Veronensi in latinum conversus	121
Physiognomicorum liber, plurimis in locis diligenter castigatus atque in capita divisus	132
De Coloribus libellus, a Simone Neapolitano latinitate donatus	140
De Spiritu libellus, in capita distinctus	148
De Xenophane, Zenone, et Gorgia, nova nuper Joannis Bernardi Feliciani translatione ad integritatem et candorem maximum restitutus	
De lineis insecabilibus Liber, nunquam antea, nec graece, nec latine impressus, una cum GEORGII PACHYMERII ea de re compendio, hactenus falso Aristoteli ascripto, fidesime in latinum converso, Julio Martiano Rota medico interprete	158
Alexandri problematum libri duo, Theodoro Gaza interprete, nonnullis in locis ad exemplarium graecorum veritatem emendati	169
De Causi proprietatum elementorum Libellus, Aristoteli ascriptus, nunquam antea impressus	204
De Causis Libellus ex hebraeo in latinum conversus, Aristoteli, seu Averrope, vel Alpharabio, aut Proclo ascriptus	211

IN VIII. VOLUMINE

ARISTOTELIS Metaphysicorum libri Quatuordecim, a Bessarione Cardinale Cardinale Niceno latinitate donati : denuovo castigati, ac in Summas et Capita divisi	fol 1
AVERROIS in eodem cum ipsius textu Commentarii, ex Antiquis doctissimorumque virorum exemplaribus castigati	fol 6
Prooemium in Duodecimum librum, antea quidem a Paulo Israelita, nunc vero etiam a Jacob Mantino in Latinum conversum	286
Epitome in eodem Metaphysicorum libros Mantino interprete :	
Aristotelis textibus, ut eis respondet, in margine citatis.	356
THEOPHRASTI Metaphysicorum liber	396

IN IX. VOLUMINE

AVERROIS Sermo de Substantia orbis, castigatus, ac Duobus Capitulis auctus, ab Abramo de Balnes Hebraeo latinitate donatus . . . fol . . .	
Destructio destructionum Philosophiae Algazelis, Calo Calonymos Hebraeo interprete : in Metaphysicis quidem in Sexdecim nunc divisa Disputationes, duabus additis, cum prius ante hanc translationem non nisi quatuordecim essent, praeterquam in earum quamplurimis plae- raque intejeca sunt dubia, quae prius non extabant : in physicis autem in Quatuor quasidem Latinis donavit	15
Tractatus de Animae beatitudine	148
Gui addita est Epistola de intellectu, quae idem est cum dicti libelli parte, eodem Calo Calonymos interprete	155

IN X. VOLUMINE.

(=Supp. I)

AVERROIS COLLIGET libri septem, nuper diligentissime castigati fol	1
Libri Quinti Colliget, Capita lvii lvii, et lviii. a Jacob Mantino ob rei difficultatem olim translata, antiqua translatione in lucem sunt aedita	120
Collectaneorum item sectiones tres, tribus Colliget libris, Secundo scilicet, et Septimo respondentes, a Joanne Bruverino Campegio elegantissime latinitate donate, post antiquam translationem ab studiosorum commodum appositae sunt	177
Commentaria in AVICENNAE Cantica diligentissime emendata, una cum ejusdem Avicennae textu in partes, tractatus, ac capita distincto, atque castigationibus Andreae Bellunensis exornato	220
Averrois tractatus, de Theriaca nunquam antea apud latinos visus, nunc primum ex scriptis Andreae Chyrurgi repertus	306

(IN XI VOLUMINE = Supp. II)

ARISTOTELIS de Anima Libri tres cum AVERROIS Commentariis.

محتويات طبعة البندقية (apud Junctas)

من مؤلفات ابن رشد

الجزء الأول

القسم الأول :

- الشرح الوسيط لآيساغوجي
- الشرح الوسيط للمقولات
- الشرح الوسيط للعبارة
- الشرح الوسيط للتحليلات الأولى

القسم الثاني :

- الشرح الكبير للتحليلات الثانية (البرهان)
- الشرح الوسيط للتحليلات الثانية (البرهان)

القسم الثالث :

- الشرح الوسيط للجيدل
- الشرح الوسيط للفلسفة

الجزء الثاني

- تلخيص الخطابة
- تلخيص الشعر

الجزء الثالث

الأخلاق النيقوماخية

تلخيص كتاب الجمهورية لأفلاطون

الجزء الرابع

الشرح الكبير للسمع الطبيعي •

الجزء الخامس

الشرح الكبير للسماء والعالم •

تلخيص السماء والعالم •

الشرح الوسيط للكون والفساد •

الشرح الوسيط للآثار العلوية •

الجزء السادس

القسم الأول :

تلخيص كتاب الحيوان

القسم الثاني :

تلخيص الحس والمحسوس

تلخيص الذاكرة والتذكر •

تلخيص اليقظة والنوم •

تلخيص تكوين الحيوان •

تلخيص طول العمر وقصره

الجزء السابع

(لا يوجد فيه أى شرح لابن رشد)

الجزء الثامن

الشرح الكبير للميتافيزيقا •

تلخيص الميتافيزيقا •

الجزء العاشر

• كتاب « جواهر الفلك »

• كتاب تهافت التهافت

رسالة سعادة النفس

• رسالة سعادة النفس

• رسالة في العقل

الجزء العاشر (= الملحق الأول Suppl. I)

• كتاب الكلبيات

• شرح أرجوزة ابن سينا

• رسالة في الترياق

الجزء الحادي عشر (= الملحق الثاني Suppl. II)

• الشرح الكبير لكتاب النفس

ابن رشد والتصوف

بقلم

د. أبو الوفا التفتازاني

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة

AVERROES AND SUFISM

1) During the reign of the Almohades in Spain, philosophy was flourishing, and there were two main currents of philosophy, firstly the Aristotelian, as represented by some Spanish muslim philosophers like Avempace (d. 533/1138), Averroes (d. 595/1198) and Ibn Tumlus (d. 620/1224), secondly the illuminative as represented by Abubacer (Ibn Tufail) (d. 1185).

Besides, there existed a third current of Islamic mysticism or sufism represented by different schools, such as the school of Almeria, founded by the theosophist Ibn Al'Arif (d. 536/1141)⁽¹⁾ to which Ibnul 'Arabi, Averroes' contemporary, belonged, and the Shuziah school founded by Al-Shuzi Al-Ashbili in the second half of the sixth century (A.H.)⁽²⁾.

It should be noted that the mystical tendency in Spain was reinforced during the two centuries before the twelfth century by the diffusion of the Epistles of the Pure Brethren (Ikhwan Al-Safa), an encyclopaedia of Neoplatonist philosophy which originated in Ismaili or extreme shiite circles.

The schools of philosophy and sufism mentioned above predominated by Neoplatonism were known to Averroes, and "it was primarily in revolt against this predominance of Neoplatonism, as well as against the attacks of Algazali that Averroes's thought was formulated. His aim was quite simply a return to the authentic Aristotle"⁽³⁾

Averroes looked at Aristotle as the highest point of all reason. He regarded also his doctrine as "the highest Truth".

2) It is perhaps natural that Averroes as a pure peripatetic philosopher should distrust the mystical intuitive method of knowledge claimed by the sufis, as well as by some illuminative philosophers like Avicenna and Abubacer.⁽⁴⁾ Following Aristotle, Averroes maintains in his theory of knowledge that the human soul reaches knowledge through sense perceptions and abstracting of the immaterial form from its material composition.⁽⁵⁾

3) We shall confine ourselves to speaking only of Islamic mysticism, or sufism, as viewed by Averroes. Let us begin with this question : What does Averroes mean by the sufi method of knowledge ?

"The sufi method of knowledge", says Averroes, "is not theoretical, in the sense that they reach their knowledge of God and other creations not by a process of reasoning, but through mortification of the soul and contemplation".⁽⁶⁾ They claim that their method is supported by certain verses of the Quran. Averroes states them :

'Observe your duty to Allah. Allah is teaching you. And Allah is the Power of all things'.⁽⁷⁾

'As for those who strive in Us, We surely guide them to Our paths, and lo ! Allah is with the good'.⁽⁸⁾

'O ye who believe ! If ye keep your duty to Allah, He will give you discrimination between right and wrong'.⁽⁹⁾

We should notice that here, as everywhere in his writings, Averroes does not speak of this mystical method of knowledge as his own experience. He understands sufism to be a mere "subjective experience". The sufi himself does not use arguments to show that his experience is objective in the sense that it is common, but he claims that an inner sudden light assures him of this and that therefore for him no logical proof is needed. Averroes says about the subjectivity of the sufi method :

'Even if we have to admit the existence of such method, yet it is not public'.⁽¹⁰⁾

'The Quran, in general', resumes Averroes, 'asks muslims to practice reasoning and draws their attention to its ways'.⁽¹¹⁾ Therefore, the end aimed at in the Quran is not that private mystical method, otherwise the speculative method will be in vain.⁽¹²⁾ In other words muslims should be guided by their intellect and not by their feelings or emotions.

4). We must not leave our listener with the impression that our philosopher rejects sufism entirely.

As we have seen, he rejects only the sufis' claim that they can obtain a knowledge of the nature of reality through their private experience which is not available to other men. Every rational philosopher would also say that sufism yields no truths at all about God and universe. Only logical thinking gives us truths. Averroes's criticism of sufi intuitive knowledge is really based on epistemological basis.

But it is plain that sufism, like other subjects, may arouse either a theoretical or a practical interest. The practical interest is that of the man who aspires to tread the mystic path or "via purgativa". Of the value of such practical interest Averroes was aware ——— His written account is in part as follows :

'From this (practical) side, the Sharia' (of Islam) called for this Path (Sufi Tarika), and urged (believers) upon its practice generally, that means upon action'.⁽¹³⁾

The meaning of this passage is quite clear. Averroes agrees with the ethical goal of sufism. He may believe that moral values are also subjective, as being grounded in emotions or attitudes, yet he does not mean to say that they are not valuable, or that morality ought to be left behind as superstition. The ethical Path of the sufis puts passions and appetites under the control of the Spirit through a strict manner of living, and this is the aim of all religion.

In addition to this, Averroes advocates the view that a thinker can make effective use of the sufi Path. His statement is as follows : 'We cannot deny that (sufi) mortification of the soul is to be needed before correct reasoning'.⁽¹⁴⁾

But here there should be some reservations. We have to bear in mind that the statement 'mortification of the soul is to be needed, before correct reasoning' does not imply, says Averroes, that correct reasoning is caused by mere mortification. Similarly we cannot deduce from the proposition 'learning depends on good health', the judgement : 'good health (alone) produces learning'.⁽¹⁵⁾

5) Naturally, such views of Averroes on sufism are to be rejected by sufis themselves for they believe that their method gives them the knowledge of Ultimate Reality. For instance, his contemporary, the famous sufi Ibnul 'Arabi of Almeria (d. 638/1240) says in his book Al-Futuhāt Al-Makkiyya⁽¹⁶⁾ that when Averroes heard of his mystical favours, he asked his father who was a friend of his, to arrange for a meeting between him and his son. Averroes was eager to discuss with Ibnul 'Arabi the question whether the facts acquired by means of discursive methods are identical with those obtained by mystical intuition. Another meeting was held between them, after which Ibnul 'Arabi described him as 'a man of mere reasoning and speculation',⁽¹⁷⁾ and excluded him from the domain of sufism saying, 'He is not gifted like we are'.⁽¹⁸⁾

Averroes was attacked also by Ibn Sabin of Murcia (d. 669/1210), one of the eminent sufis of Spain. He mentions in his Budd-Al-'Arifa⁽¹⁹⁾ that Averroes

was an admirer of Aristotle to the extent that if Aristotle said that a man could stand and sit down at the same time, he would never hesitate to repeat the same proposition of Aristotle, believing it to be true ! 'Most of his works', says Ibn Sabin, 'are summaries of what Aristotle had written'.⁽²¹⁾ Ibn Sabin resumes that Averroes 'is a man of little knowledge and of no capability'.⁽²²⁾ 'Sure his rank is more less than that of the 'gnostic' (Al-Muhaqiq) who is depending on Divine gifts'.⁽²³⁾

Averroes being considered a non-mystic by sufis themselves, however clever, cannot in their opinion, imagine what a mystical experience is like, even though the mystic tries to describe it to him. He cannot therefore contribute anything of value to the discussion of sufism.

It seems to me that the conflict between mystics and philosophers is in the last analysis reduced to the distinction between 'taste' and employing logical proofs, in other words between feeling and being guided by the human intellect. It is now plain that Averroes felt more kinship with the 'logicians'. It could be a matter of his personal feeling.

Notes.

- (1) Palacios (Asin) : El mistico Abu-Al-'Abbas Ibn Al-'Arif de Almeria, etc., citado segun "Obras Escogidas", Madrid 1946. P. 219—225.
- (2) Taftazani (A) : Ibn Sabin and his mystical philosophy, Beirut 1973, p. 68, 70, 77.
- (3) Leff (Gordon). Medieval thought, St. Augustine to Ockam, London 1970 p. 156.
- (4) It should be noted here that some western scholars who wrote on the philosophy of Averroes, such as Munk in his "Mélanges de philosophie juive et Arabe" (p. 443,449) maintain that there are some mystical elements in the philosophy of Averroes, and that he was influenced, as other muslim philosophers, by the theory of emanation and the idea of complete identification of the material human intellect with the Active Universal Intellect. However, it is a disputed question. The aim of this paper is to investigate only Averroes's opinion about sufism which is quite different from "illuminative philosophy" of some muslim philosophers like Al-Farabi, Avicenna and Abubacer who were influenced by Neoplatonism.

- (5) Tahafut Al Tahafut, Cairo 1903, p. 33, p. 84.
- (6) Al Kashf 'An Manahig Al-Adilla, Cairo 1910, p. 44.
- (7) The Quran, trans. by Pickthall, 2 : 282,
- (8) Quran, 29 : 69.
- (9) Quran, 8 : 29.
- (10) Al-Kashf 'An Manahig Al-Adilla, p. 44. Also : Fasl Al-Makal, Cairo 1919, p. 2. et suiv.
- (11) Ibid, p. 44, sec.
- (12) Ibid, p. 44.
- (13) Ibid, p. 45.
- (14) Ibid, p. 44.
- (15) Ibid, p. 44—45.
- (16) Ibid, p. 45.
- (17) Al-Futuhāt Al-Makkiyya, edit. Osman Yahya, revised by Dr. Ibrahim Madkour, Cairo 1972, pp. 373—373.
- (18) Ibid, p. 372.
- (19) Ibid, p. 373.
- (20) Budd Al-'Arif, ms. Garrulah, N. 1273, Fol, 44—45.
- (21) Ibid, Fol. 45.
- (22) Ibid, Fol. 45.
- (23) Ibid, Fol. 7., it may be of interest to mention that in spite of this serve attack of Ibn Subin, Averroes was mentioned in the chain of the Sheikhs of his eclectic order named "Al Sabiniya" with other mystical and philosophical figures like Hermes, Socrates, Plato, Alexander the Great, Al-Hallaj, Al-Shibbi, Al-Nafari, Al-Habashi, Kadib, Al-Ban, Ibn Kasi, Ibn-Massara, Avicenna, Al-Gazali, Abubacer, Abu-Madyan, Ibnul-'Arabi and Ibn Sabin (Al-Shushtari, Qasida, ms. Paris. 3347, p. 208 sqq; see also Massignori : Recueil de textes ..., etc., Paris 1929, pp. 139—140).

القسم الثالث

**نصوص مختارة من مؤلفات وشروح
الفيلسوف ابن رشد**

المختار : د. عاطف العراقي

د. زينب الخفيري

فهرست النصوص

- ١ - نص من كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه
- ٢ - نص من كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة
- ٣ - نص من كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال
- ٤ - نص من كتاب المقولات
- ٥ - نص من تلخيص ما بعد الطبيعة
- ٦ - نص من تفسير ما بعد الطبيعة
- ٧ - نص من كتاب تهافت التهافت
- ٨ - نص من تلخيص كتاب السماء والعالم
- ٩ - نص من كتاب الترياق لابن رشد

(١)

نص من كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد حمد الله بجميع محامده ، والصلاة والسلام على محمد رسوله وآله وأصحابه .

فان غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسى (١) على جهة التذكيرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها ، والتبنيه على نكت الخلاف فيها ، ما يجرى مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع ، وهذه المسائل في الأكثر هي المسائل المنطوق بها في الشرع أو تتعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا ، وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها ، أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الاسلاميين من لدن الصحابة رضي الله عنهم الى أن فشا التقليد .

وقبل ذلك فلنذكركم أصناف الطرق التي تتلقى منها الأحكام الشرعية ، وكم أصناف الأحكام الشرعية ، وكم أصناف الأسباب التي أوجبت الاختلاف بأوجز ما يمكننا في ذلك .
فيقول :

ان الطرق التي منها تلقيت الأحكام عن النبي عليه الصلاة والسلام بالجنس ثلاثة :
أما لفظ ، وأما فعل ، وأما اقرار . وأما ما سكنت عنه الشارع من الأحكام فقال الجمهور : ان طريق الوقوف عليه هو القياس . وقال أهل الظاهر : القياس في الشرع باطل ، وما سكنت عنه الشارع فلا حكم له ، ودليل العقل يشهد بشبوهه ، وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية ، والنصوص والأفعال والاقراءات متناهية ، ومحال أن يقابل ما لا يتناهي بما يتناهي ، وأصناف الألفاظ التي تتلقى منها الأحكام من السمع أربعة : ثلاثة متفق عليها ، ورابع مختلف فيه . أما الثلاثة المتفق عليها فللفظ عام يحمل على عموم ، أو خاص يحمل على خصوص ، أو لفظ عام يراد به الخصوص ، أو لفظ خاص يراد به العموم ، وفي هذا

(١) في نسخة فاس : التبنيه لنفسى بدل أن أثبت .

يدخل التيسيه بالأعلى على الأدنى ، وبالأدنى على الأعلى ، وبالمساوى على المساوى ؛ فمثال الأول قوله تعالى - حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير - فإن المسلمين اتفقوا على أن لفظ الخنزير متناول لجميع أصناف الخنازير ما لم يكن مما يقال عليه الاسم بالاشتراك ، مثل خنزير المساء ؛ ومثال العام يراد به الخاص قوله تعالى - خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها - فإن المسلمين اتفقوا على أن ليست الزكاة واجبة في جميع أنواع المال ؛ ومثال الخاص يراد به العام قوله تعالى - فلا تفل لها أف - وهو من باب التيسيه بالأدنى على الأعلى ، فإنه يفهم من هذا تحريم الضرب والشم وما فوق ذلك ، وهذه اما أن يأتي المستدعى بها فعلة بصيغة الأمر ، واما أن يأتي بصيغة الخبر ، يراد به الأمر ؛ وكذلك المستدعى تركه ، اما أن يأتي بصيغة النهى ، واما أن يأتي بصيغة الخبر يراد به النهى ، وإذا أتت هذه الألفاظ بهذه الصيغ ، فهل يحمل استدعاء الفعل بها على الوجوب أو على الندب على ما سيقال في حد الواجب والمنذور إليه ، أو يتوقف حتى يدل الدليل على أحدهما ؟ فيه بين العلماء خلافاً مذكور في كتب أصول الفقه ، وكذلك الحال في صيغ النهى هل تدل على الكراهية أو التحريم ، أو لا تدل على واحد منهما ؟ فيه الخلاف المذكور أيضاً ، والأعيان التي يتعلق بها الحكم اما أن يدل عليها بلفظ يدل على معنى واحد فقط ، وهو والذي يعرف في صناعة أصول الفقه بالنص ، ولا خلاف في وجوب العمل به ، واما أن يدل عليها بلفظ يدل على أكثر من معنى واحد ، وهذا قسمان : اما أن تكون دلالة على تلك المعاني بالسواء ، وهو الذي يعرف في أصول الفقه بالمجمل ، ولا خلاف في أنه لا يوجب حكماً ، واما أن تكون دلالة على بعض تلك المعاني أكثر من بعض ، وهذا يسمى بالاضافة الى المعاني التي دلالة عليها أكثر ظاهراً ، ويسمى بالاضافة الى المعاني التي دلالة عليها أقل محتملاً ، وإذا ورد مطلقاً حمل على تلك المعاني التي هو أظهر فيها حتى يقوم الدليل على حمله على المحتمل ، فيعرض الخلاف للفقهاء في أقاويل الشارع ، لكن ذلك من قبل ثلاثة معان : من قبل الاشتراك في لفظ العين الذي علق به الحكم ، ومن قبل الاشتراك في الألف واللام المقرونة بجنس تلك العين ، هل أريد بها الكل أو البعض ؟ ومن قبل الاشتراك الذي في ألفاظ الأوامر والنواهي .

وأما الطريق الرابع فهو أن يفهم من إيجاب الحكم لشيء ما نفى ذلك الحكم عما عدا ذلك الشيء أو من نفى الحكم عن شيء ما إيجابه لماعدا ذلك الشيء الذي نفى عنه ، وهو الذي يعرف بدليل الخطاب ، وهو أصل مختلف فيه مثل قوله عليه الصلاة والسلام : في سائمة الغنم الزكاة فإن قوما فهموا منه أن لا زكاة في غير السائمة . وأما القياس الشرعي فهو الحاق

الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذى أو حب الشرع له ذلك الحكم أو لعللة جامعة بينهما ، ولذلك كان القياس الشرعى صنفين : قياس شبه ، وقياس عللة ، والفرق بين القياس الشرعى واللفظ الخاص يراد به العام : أن القياس يكون على الخاص الذى أريد به الخاص فيلحق به غيره ؛ أعنى أن المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذى بينهما لا من جهة دلالة اللفظ لأن الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة تنبيه اللفظ ليس بقياس ، وإنما هو من باب دلالة اللفظ ، وهذان الصنفان يتقاربان جدا لأنهما الحاق مسكوت عنه بمنطوق به ، وهما يلتبسان على الفقهاء كثيرا جدا . فمثال القياس الحاق شارب الخمر بالقاذف فى الحد والصداق بالنصاب فى القطع . وأما الحاق الربويات بالمقتات أو بالكيل أو بالمطعم فمن باب الخاص أريد به العام ، فمثل هذا فإن فيه غموضا . والجنس الأول هو الذى ينبئ للظاهرية أن تنازع فيه . وأما الثانى فليس ينبئ لها أن تنازع فيه لأنه من باب السمع ، والذى يرد ذلك يرد نوعا من خطاب العرب . وأما الفصل فإنه عند الأكثر من الطرق التى تتلقى منها الأحكام الشرعية ، وقال قوم : الأفعال ليست تفيد حكما إذ ليس لها صيغ ، والذين قالوا أنها تتلقى منها الأحكام اختلفوا فى نوع الحكم الذى يدل عليه ، فقال قوم : تدل على الوجوب ، وقال قوم : تدل على الندب ، والمختار عند المحققين أنها إن أتت بيانا لمجمل واجب دلت على الوجوب ، وإن أتت بيانا لمجمل مندوب اليه دلت على الندب ، وإن لم تأت بيانا لمجمل ، فإن كانت من جنس القربة دلت على الندب ، وإن كانت من جنس المباحات دلت على الإباحة . وأما الإقرار فإنه يدل على الجواز فهذه أصناف الطرق التى تتلقى منها الأحكام أو تستنبط . وأما الإجماع فهو مستند إلى أحد هذه الطرق الأربعة ، إلا أنه إذا وقع فى واحد منها ولم يكن قطعيا نقل الحكم من غلبة الظن إلى القطع ، وليس الإجماع أصلا مستقلا بذاته من غير استناد إلى واحد من هذه الطرق ، لأنه لو كان كذلك لكان يقتضى إثبات شرع زائد بعد النبى صلى الله عليه وسلم إذ كان لا يرجع إلى أصل من الأصول المشروعة . وأما المعانى المتداولة المتأدية من هذه الطرق اللفظية للمكلفين ، فهى بالجملة : إما أمر بشيء وإما نهى عنه ، وإما تخيير فيه . والأمران فهم منه الجزم وتعلق العقاب بتركه سمي واجبا ، وإن فهم منه الثواب على الفعل وانتفى العقاب مع الترك سمي ندبا . والنهى أيضا إن فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالفعل سمي محرما ومحظورا ، وإن فهم منه الحث على تركه من غير تعلق عقاب بفعله سمي مكروها ، فتكون أصناف الأحكام الشرعية المتلقاة من هذه الطرق خمسة : واجب ، ومندوب ، ومحظور ، ومكروه ومخير فيه وهو المباح . وأما أسباب الاختلاف

بالجنس فمئة : أحدها تردد الألفاظ بين هذه الطرق الأربع : أعنى بين أن يكون اللفظ عاما يراد به الخاص ، أو خاصا يراد به العام ، أو عاما يراد به العام ، أو خاصا يراد به الخاص ، أو يكون له دليل خطاب ، أولا يكون له . والثانى الاشتراك الذى فى الألفاظ ، وذلك اما فى اللفظ المفرد كلفظ القرء الذى ينطلق على الأطهار وعلى الحيض ، وكذلك لفظ الأمر هل يحمل على الوجوب أو الندب ، ولفظ النهى هل يحمل على التحريم أو الكراهية ، واما فى اللفظ المركب مثل قوله تعالى - الا الذين تابوا - فانه يحتمل أن يعود على الفاسق فقط ، ويحتمل أن يعود على الفاسق والشاهد ، فتكون التوبة رافعة للفسق ومجيزة شهادة القاذف . والثالث اختلاف الاعراب . والرابع تردد اللفظ بين حملة على الحقيقة أو حملة على نوع من أنواع المجاز ، التى هى : اما الحذف ، واما الزيادة ، واما التقديم ، واما التأخير ، واما ترده على الحقيقة أو الاستعارة . والخامس اطلاق اللفظ تارة وتقييده تارة ، مثل اطلاق الرقة فى العتق تارة ، وتقييدها بالايمان تارة . والسادس التعارض فى الشيئين فى جميع أصناف الألفاظ التى يتلقى منها الشرع الأحكام بعضها مع بعض ، وكذلك التعارض الذى يأتى فى الأفعال أو فى الاقرارات ، أو تعارض القياسات أنفسها ، أو التعارض الذى يتركب من هذه الأصناف الثلاثة : أعنى معارضة القول للفعل أو للاقرار أو للقياس ، ومعارضة الفعل للاقرار أو للقياس ، ومعارضة الاقرار للقياس .

قال القاضى رضى الله عنه : واذا قد ذكرنا بالجملة هذه الأشياء ، فلنشرع فيما قصدنا له ، مستعينين بالله ، ولنبدأ من ذلك بكتاب الطهارة على عاداتهم .

(٢)

نص من كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة

فان قيل من أين يعرف أن الشرائع التي فيها العلمية والعملية هي بوحى من الله تعالى حتى استحق بذلك أن يقال فيه انه كلام الله؟ قلنا : يوقف على هذا طرق ؛ احداها أن معرفة وضع الشرائع ليس تنال الا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية والشقاء الانساني وبالأمر الاراديات التي يتوصل بها الى السعادة ، وهي الخيرات والحسنات ، وما الأمور التي تصوق عن السعادة وتورث الشقاء الأخرى وهي الشرور والسيئات •

ومعرفة السعادة الانسانية والشقاء الانساني تستدعي معرفة ما هي النفس وما جوهرها ، وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروي أم لا ؟ وان كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء ؟ وأيضا فبأي مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة ، فانه كما أن الأغذية ليست تكون سببا للصحة بأي مقدار استعملت ، وفي أى وقت استعملت ، بل بمقدار مخصوص ، ووقت مخصوص ، وكذلك الأمر في الحسنات والسيئات ، وكذلك نجد هذه كلها محددة في الشرائع •

وهذا كله أو معظمه ليس يتبين الا بوحى ، أو يكون تنبيه بوحى أفضل • وأيضا فان معرفة الله على التمام انما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ، ثم يحتاج الى هذا كله واضع الشرائع أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة ، وأى الطرق التي ينبغي أن تسلك بهم في هذه المعارف ؟ وهذا كله — بل أكثره — ليس يدر بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة ، وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم ، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام بأحوال المعاد •

ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أنهم ما يمكن ؛ علم أن ذلك بوحى من عند الله ، وأنه كلامه ألقاه على لسان نبيه ، ولذلك قال تعالى منها على هذا (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ^(١)) الآية ويتأكد هذا المعنى بل يصير الى حد القطع واليقين التام اذا علم أنه صلى الله عليه وسلم كان أميا نشأ في أمة أمية عامية بدوية لم يمارسوا العلوم قط ، ولا نسب اليهم علم ، ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الأحقاب الطويلة •

والى هذا الاشارة بقوله تعالى (وماكنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك اذا لارتاب المبطلون) (٢) ولذلك أتى الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة فى رسوله فى غير ما آية من كتابه فقال تعالى (هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم) (٣) الآية وقال (الذين يتبعون الرسول النبى الأمى) (٤) الآية وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخر وهو مقايضة هذه الشريعة بسائر الشرائع ، وذلك أنه ان كان فعل الأنبياء الذين هم به أنبياء انما هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى على ماقرر الأمر فى ذلك من الجميع ، أعنى القائلين بالشرائع بوجود الأنبياء صلوات الله عليهم ؛ فانه اذا تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل ، المفيدتين للمساعدة ، مع ما تضمنه سائر الكتب والشرائع وجدت تفضل فى هذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناه .

وبالجملة فان كانت ههنا كتب واردة فى شرائع استأملت أن يقال انها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ، ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل . فظاهر أن الكتاب العزيز الذى هو القرآن هو أولى بذلك وأخرى أضمافا مضاعفة .

وأنت فيلوح لك هذا جدا ان كنت وقفت الكتب أعنى التوراة والانجيل ، فانه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت . ولو ذهبنا لنين فضل شريعة على شريعة ، وفضل الشريعة المشروعة لليهود والنصارى وفضل التعليم الموضوع لنا فى معرفة الله ومعرفة المعاد ومعرفة ما بينهما لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة مع اعترافنا بالقصود عن استيفاء ذلك ولهذا قيل فى هذه الشريعة انها خاتمة الشرائع . وقال عليه السلام « لو أدركنى موسى ماوسعه الا اتباعى » وصدق صلى الله عليه وسلم ، ولعموم التعليم الذى فى الكتاب العزيز وعموم الشرائع التى فيها ، أعنى كونها مستعدة للجميع كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس ولذلك قال تعالى (قل ياأيها الناس انى رسول الله اليكم جميعا) وقال عليه السلام « بعثت الى الأحمر والأسود » فانه يشبه أن يكون الأمر فى الشرائع كالامر فى الأغذية وذلك أنه كما أن من الأغذية أغذية تلائم جميع الناس - أو الأكثر - كذلك الأمر فى الشرائع ، فلهذا المعنى كانت الشرائع التى قبل شريعتنا هذه انما خص بها قوم دون قوم ، وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس .

ولما كان هذا كله انما فضل فيه صلى الله عليه وسلم الأنبياء ، لأنه فضلهم في الوحي الذي به استحق النبي اسم النبوة ، قال عليه السلام منبها على هذا المعنى الذي خصه الله به « ما من نبي من الأنبياء الا وقد أوتى من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر ، وانما كان الذي أوتيته وحيا ، وانى لأرجو أن أكون أكثرهم تبعا يوم القيامة ، واذ كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ، ولا احياء الموتى على نبوة عيسى ، وابراء الأكمه والأبرص ، فان تلك وان كانت أفعالا لا تظهر الا على أيدي الأنبياء ، وهي مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة قطعية اذا انفردت . اذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبياً .

وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب ومثال ذلك لو أن شخصين ادعىا الطب فقال أحدهما الدليل على أنى أسير على الماء ، وقال الآخر الدليل على أنى طيب انى أبرئ المرضي ، فمشى ذلك على الماء ، وأبرأ هذا المرضي ؛ لكان تصديقنا بوجود الطب للذى أبرأ المرضي ببرهان ، وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعا ومن طريق الأولى والأخرى . ووجه الظن للذى يعرض للجمهور ذلك أن من قدر على المشى على الماء الذى من وضع البشر فهو أخرى أن يقدر على الإبراء الذى هو من صنع البشر .

وكذلك وجه الارتباط الذى بين المعجز الذى ليس هو من أفعال الصفة ، والصفة التى استحق بها النبي أن يكون نبيا التى هي الوحي ، ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس ، الا من أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته ، فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره الله بوحيه . وبالجمله متى وضع أن المرسل موجودون ، وأن الأفعال الخارقة لا توجد الا منهم ؛ كان المعجز دليلا على تصديق النبي ، أعنى المعجز البرائى الذى لا يناسب الصفة التى بها سمي النبي نبياً ، ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البرائى هو طريق الجمهور فقط . والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فان تلك الشكوك والاعتراضات التى وجهناها على المعجز البرائى ليس يشعر بها الجمهور ، لكن الشرع اذا تامل وجد أنه انما اعتمد المعجز الأهلئ والمناسب للمعجز البرائى ، وهذا الذى قلناه في هذه المسألة كاف بحسب غرضنا ، وكاف بحسب الحق في نفسه .

(٣)

نص من كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

واذا تقرر هذا كله ؟ وكنا نعتقد مشر المسلمين أن شريعتنا هذه الالهية حق ، وأنها
التي نبهت على هذه السعادة ودعت إليها التي هي المعرفة بالله جل وعز وبمخلوقاته ، وأن ذلك
مقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق ، وذلك أن طباع
الناس متفاضلة في التصديق ؟ فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية
تصديق صاحب البرهان اذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية
كتصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية .

وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث ؟ عم
التصديق بها كل انسان ، الا من يجحدها عنادا بلسانه ، أو لم تقرر عنده طرق الدعاء فيها الى
الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه ، ولذلك خص عليه الصلاة والسلام بالبعث الى الأحمر والأسود ،
أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء الى الله تعالى ، وذلك صريح في قوله تعالى (ادع الى سبيل
ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) (١) .

واذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية الى النظر المؤدى الى معرفة الحق ؟ فلانا مشر المسلمين
نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ماورد به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق
بل يوافقه ويشهد له !

واذا كان هذا هكذا ؟ فان أدى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو
ذلك الموجود ، أن يكون قد سكنت عنه في الشرع أو عرف به .
فان كان مما سكنت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ماسكت عنه من الأحكام فاستبطلها
الفقيه بالقياس الشرعي .

وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا ، فان كان موافقا فلا قول هناك ، وان كان مخالفا طلب هناك تأويله ، ومعنى التأويل هو: اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل في ذلك بمادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشيئه ، أو سبيه ، أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي - واذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكيف بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان ؟ ! فان الفقيه انما عنده قياس ظني ، والعارف عنده قياس يقيني ، ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول ♦

بل نقول : انه مامن منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع ، وتصفحت سائر أجزائه ؛ وجد في ألفاظ الشرع ما يشد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد . ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول ، فالأشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء وحديث النزول ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره ، والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس ، وتباين قرائحهم في التصديق والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما ، فإلى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات) الى قوله (والراسخون في العلم) (١) ♦

فان قال قائل : ان في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها ، وأشياء على تأويلها ، وأشياء اختلفوا فيها ، فهل يجوز أن يؤدي البرهان الى تأويل ما أجمعوا على ظاهره ؟ أو ظاهرها ما أجمعوا على تأويله ؟ قلنا : أما لو ثبت الاجماع بطريق يقيني لم يصح ، وان كان الاجماع فيها ظنيا فقد يصح ♦

ولذلك قال أبو حامد وأبو المصالي وغيرهما من أئمة النظرية : انه لا يقطع بكفر من خرق
الاجماع فى التأويل فى أمثال هذه الأشياء ، وقد يدل على أن الاجماع لا يقرر فى النظريات
بطريق يقينى كما يمكن أو يقرر فى العمليات ؛ أنه ليس يمكن أن يقرر الاجماع فى مسألة ما فى
عصر ما الا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورا ، وأن يكون جميع العلماء الموجودين فى ذلك العصر
معلومين عندنا - أعنى معلوما أشخاصهم ومبلغ عددهم - وأن ينقل إلينا فى المسألة مذهب كل
واحد منهم فيها نقل تواتر ، ويكون مع هذا كله قد منحه عندنا أن العلماء الموجودين فى ذلك
الزمان متفقون على أنه ليس فى الشرع ظاهر وباطن ، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم
عن أحد ، وأن الناس طريقهم واحد فى علم الشريعة .

وأما وكثير من الصدر الأول قد نقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرا وباطنا ،
وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه ، مثل ما روى
البخارى عن علي رضى الله عنه أنه قال : حدثوا الناس بما يعرفون ؛ أتريدون أن يكذب الله
ورسوله ؟ ! ومثل ما روى من ذلك عن جماعة من السلف ، فكيف يمكن أن يتصور اجماع
منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظرية ، ونحن نعلم قطعا أنه لا يخلو عصر من الأعصار
من علماء يرون أن فى الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس ؟

وذلك بخلاف ما عرض فى العمليات ، فإن الناس كلهم يرون انشاءها لجميع الناس على
السواء ، ويكتفى حصول الاجماع فيها بأن تنتشر المسألة فلا ينقل إلينا فيها خلاف ، فإن
هذا كاف فى حصول الاجماع فى العمليات بخلاف الأمر فى العمليات .

فإن قلت : وإذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع فى التأويل اذ لا يتصور ذلك فى
اجماع ، فما تقول فى الفلاسفة من أهل الاسلام كأبى نصر وابن سينا ؟ فإن أبا حامد قد قطع
بتكفيرهما فى كتابه المعروف بالتهافت فى ثلاث مسائل ؛ فى القول بقدم المالم ، وبأنه تعالى
لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك ، وفى تأويل ما جاء فى حشر الأجساد وأحوال المصاد ؟ قلنا :
الظاهر من قوله فى ذلك أنه ليس تكفيره إياهما فى ذلك قطعا ، اذ قد صرح فى كتاب التفرقة
أن التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال ، وقد تبين من قولنا انه ليس يمكن أن يقرر اجماع
فى أمثال هذه المسائل لما روى عن كثير من السلف الأول ، فضلا عن غيرهم أن ههنا تأويلات
لا يجب أن يفصح بها الا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون فى العلم ، لأن الاختيار عندنا

هو الوقوف على قوله تعالى (والراسخون في العلم) لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به مالا يوجد عند غير أهل العلم ، وقد وصفهم الله تعالى بأنهم المؤمنون به ، وهذا إما يحمل على الإيمان الذي يكون من قبل البرهان وهذا لا يكون إلا مع العلم والتأويل .

فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الإيمان بها لا من قبل البرهان فإن كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصا بهم فيجب أن يكون بالبرهان ، وإذا كان بالبرهان فلا يكون إلا مع العلم بالتأويل ، لأن الله عز وجل قد أخبر أن لها تأويلا هو الحقيقة ، والبرهان لا يكون إلا على الحقيقة !

(٤)

نص من كتاب المقولات تحقيق الأب موريس بويج

الفصل (١)

القول فى الجوهر :

قال والجواهر صنفان أول وثوان فأما الجوهر الموصوف بأنه أول وهو القول جوهرًا بالتحقيق والتقديم فهو شخص الجوهر الذى تقدم رسمه أعنى الذى لا يقال على موضوع ولا هو فى موضوع مثل هذا الانسان المشار اليه والفرس المشار اليه •

الفصل (ب)

وأما التى يقال فيها انها جواهر ثوان فهى الأنواع التى توجد فيها الأشخاص على جهة شبيهة بوجود الجزء فى الكل وأجناس هذه الأنواع أيضا • مثال ذلك أن زيدا المشار اليه هو فى نوعه أى فى الانسان والانسان فى جنسه الذى هو الحيوان فزيد المشار اليه هو الجواهر الأول والانسان المحمول عليه والحيوان هما الجواهر الثوانى •

الفصل (ج)

وبين مما قيل فى صدر هذا الكتاب ان التى تقال على موضوع وهى الجواهر الثوانى فقد يجب ضرورة أن يحمل اسمها وحدها على ذلك الموضوع • مثال ذلك ان اسم الانسان يصدق على زيد المشار اليه وكذلك حدها فانا نقول فى زيد انه إنسان ونقول فيه انه حيوان ناطق الذى هو حد الانسان • فأما التى تقال فى موضوع وهى الأغراض فهى أكثرها لا يحمل على الموضوع المشار اليه لاسمها ولا حدها مثل الياض فانه لا يحمل على الجسم فيقال الجسم يياض ولا حده أيضا فيقال ان الجسم لون يفرق البصر • وقد يتفق فى بعض المواضع أن يحمل الاسم دون الحد مثل قولنا فى اللسان العربى درهم ضرب الأمير فان حد الضرب لا يحمل على الدرهم • وأما اذا دل عليها بالأسماء المشتقة فانه قد

يصدق على الموضوع اسمها وحدها لكن الحد ليس يحمل على الموضوع حملاً معرفاً لجوهره كما تحمل حدود الجواهر على الجواهر • مثال ذلك أن الأبيض هو فى موضوع أى فى الجسم والجسم قد يوصف به ويحمل عليه فيقال انه أبيض فأما حد الأبيض فليس يحمل أصلاً على الجسم من جهة ما هو معرف لجوهره •

الى « ففى » الأكثر لا يعطى « الموضوع لاسمه » ولا حده مثل قولنا زيد أبيض اذا دللنا بقولنا أبيض على الكيفية التى فى زيد وهى الدلالة الغالبة فان الأبيض ليس باسم لزيد ولا حد له فأما اذا دللنا بالاسم المشتق على موضوع الكيفية على جهة التعريف له فإنه قد يكون اسماً له وحيث نقول ان المحمول يعطى اسم الموضوع فأما الحد فلا يكن فى حال من الأحوال فإنه لا يمكن أن يكون حد الياض من حد زيد هذا هو حقيقة تفسير هذا الفصل وليس كما ظن أبو نصر ما أظنه حكاه عن المفسرين •

الفصل (د)

وكل ما سوا الجواهر الأول التى هى الأشخاص فاما أن تكون مما يقال على موضوع واما أن تكون مما يقال فى موضوع وذلك ظاهر بالتصفح والاستقراء أعنى حاجتهما الى الموضوع • مثال ذلك أن الحى انما يصدق حملة على الانسان من أجل صدقه على انسان ما مشار اليه فإنه لو لم يصدق على واحد من أشخاص الناس لما يصدق حملة على الانسان الذى هو النوع وكذلك اللون انما يصدق حملة على الجسم من أجل وجوده فى جسم ما مشار اليه • فيجب اذا أن يكون ما سوى الجواهر الأول أما أن يكون يقال عليها أو فيها أى على الجواهر الأول أو فيها • واذا كان ذلك كذلك فلو لم توجد الجواهر الأول لم يكن سبيل الى وجود شئ من الجواهر التسواتى ولا من الأعراض •

(٥)

نص من كتاب تلخيص ما بعد الطبيعة

بسم الله الرحمن الرحيم

قصدا في هذا القول أن نلتقط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو الموضوعة في (علم ما بعد الطبيعة) على نحو ما جرت به عادتنا في الكتب المتقدمة فلتبتدىء أولا فنخر بفرض هذا العلم ومنفقه وأقسامه ومرتبته ونسبته وبالجملة فبتدىء بالأمور النافع تقدم تصورها عند الشروع في هذه الصناعة •

ف نقول : انه قد قيل في غير ما موضح ان الصنائع والعلوم أصناف وهي (اما) صنائع نظرية وهي التي غايتها المعرفة فقط (واما) صنائع عملية وهي التي العلم فيها من أجل العمل (واما) صنائع معينة في هذه ومسداة وهي الصنائع المنطقية وقد قيل أيضا في كتاب البرهان ان الصنائع النظرية صنفان كلية وجزئية فالكلية هي التي تنظر في الموجود باطلاق وفي اللواحق الذاتية له وهذه ثلاثة أصناف صناعة الجدل وصناعة السفسطة وهذه الصناعة واما (الجزئية) فهي التي تنظر في الوجود بحال ما وقيل أيضا هنالك ان الجزئية اثنتان فقط العلم (الطبيعي) وهو الذي ينظر في الموجود المتغير وعلم (التعاليم) وهو الذي ينظر في الكمية مجردة عن الهيولى وهذا كله مما وضع وضعا في كتاب البرهان وينبغي أن ننظر في ذلك ما هنا •

ف نقول : أما اتقسام هذه الصنائع النظرية الى هذه الثلاثة الأقسام فقط فذلك شيء عرض بالواجب لاتقسام الموجودات أنفسها هذه الأقسام الثلاثة وذلك انها لما تصفحت الموجودات وجد بعضها قوامها انما هو في هيولى فجعل النظر في هذا النوع من الموجودات وفي لواحقها على حدة وذلك بين لمن زاول العلم الطبيعي ووجد أيضا بعضها ليس تظهر في حدودها الهيولى وان كانت موجودة في هيولى وذلك بين أيضا لمن نظر في التعاليم فجعل النظر في جميع أنواع هذه ولواحقها على حدة ولما لاحت في العلم الطبيعي مبادئ آخر ليست في هيولى ولا هي موجودة بحال ما بل موجودة وجودا مطلقا كان من الواجب أن يكون النظر

فيها لصناعة عامة تنظر في الوجود مطلقا وأيضا ان ها هنا أمور عامة تشترك فيها الأمور المحسوسة وغير المحسوسة مثل الوحدة والكثرة والقوة والفعل وغير ذلك من اللواحق العامة وبالجملة الأشياء التي تلحق الأمور المحسوسة من جهة الأمور المفارقة على ما يتبين بعد وليس يمكن أن تنظر في مثل هذه الأشياء صناعة الا الصناعة التي يكون لموضوعها الوجود المطلق واذا كان هذا هكذا فان المعلوم النظرية قسمان كلية وجزئية وكانت الجزئية قد سلف فيها القول والذي بقي علينا القول فيه هو هذا العلم الذي غرضه كما تبين النظر في الوجود بما هو موجود وفي جميع أنواعه الى أن ينتهي الى موضوعات الصنائع الجزئية وفي اللواحق الذاتية له وترقية جميع ذلك الى جميع أسبابه الأولى وهي الأمور المفارقة ولذلك ليس يعطى هذا العلم من الأسباب الا السبب الصوري والغائي والفاعل بوجه ما أعني لا على الوجه الذي يقال عليه الفاعل في الأشياء المفردة اذ كان ليس من شرط الفاعل ها هنا أن يتقدم مفعوله تقدما زمانيا كالحال في الأمور الطبيعية وكما ان جميع ما يعطى أسبابه في العلم الطبيعي انما يعطى من جهة الطبيعة والأشياء الطبيعية كذلك ما يرام ها هنا من اعطاء الأسباب للامور الموجودة انما يعطى من جهة الآلة الأشياء الالهية وهي الموجودات التي ليست في هيولى وبالجملة فقصد الأول في هذا العلم انما هو أن يعطى ما بقى عليه من العلم لمعرفة أقصى أسباب الأمور المحسوسة وذلك ان الذي تبين من ذلك في العلم الطبيعي هنا السببان الأقصىان فقط أعني الهيولى والحرك وبقي عليه ها هنا أن يبين السبب الصوري لها والغائي الفاعل فانه ينظر ان بين الفاعل والحرك فرقا فان الحرك انما يعطى المتحرك الحرك فقط والفاعل يعطى الصورة التي بها الحرك وانما اختص هذا العلم بهذه المعرفة لأن الأمور التي توقفت بها على وجود هذه الأسباب هي أمور عامة وذلك أيضا بعد أن يسلم ها هنا ما لاح في العلم الطبيعي من وجود محرك لا في هيولى وأما السبب الهيولاني والحرك الأقصى فثبت هناك أعني بالعلم الطبيعي مقدمات أمكن منها الوقوف عليها بل ليس يمكن بيانها على التحقيق في غيره وبخاصة السبب الحرك وأما البيانات التي يستعملها ابن سينا في بيان المبدأ الأول في هذا العلم فهي أقاويل جدلية غير صادقة بالكل وليس يعطى شيئا على التخصيص وأنت تبين ذلك من المعانيات التي عانده بها أبو حامد في كتابه في التفات ولذلك يسلم كما قلنا صاحب هذا العلم وجوده عن العلم الطبيعي ويعطى الجهة التي بها يكون محركا كما تسلم وجود عدد المحركين عن صناعة النجوم التعليمية وليس ما لاح في العلم الطبيعي من وجود مبادئ مفارقة فضلا عن هذا العلم كما يقول ابن سينا بل ذلك ضروري اذ كان هذا العلم يستعمل ذلك على جهة الأصل

الموضوع وفي أحد أجزاء موضوعاته فقستين من هذا القول ما غرض هذا العلم وما موضوعاته وما أقسامه فانا نجده منتشرًا في المقالات النسوبة لأرسطو لكنه مع هذا ينحصر في ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ينظر فيه في الأمور المحسوسة بما هي موجودة وفي جميع أجناسها التي هي المقولات العشر وفي جميع اللواحق التي تلحقها وينسب ذلك إلى الأفاويل بقدر ما يمكنه في هذا الجزء •

وأما القسم الثاني : فينظر فيه في مبادئ الجواهر وهي الأمور المفارقة ويعرف إلى وجود وجودها ينسبها أيضًا إلى مبدئها الأول الذي هو الله تبارك وتعالى وتعريف الصفات والأفعال التي تخصه وبين أيضًا نسبة سائر الموجودات إليه وأنه الكمال الأقصى والصورة الأولى والفاعل الأول إلى غير ذلك من الأمور التي تخص واحدًا واحدًا من الأمور المفارقة وتم أكثر من واحد منها •

والقسم الثالث ينظر فيه في موضوعات العلوم الجزئية ويزيل الأغاليط الواقعة لمن سلف من القدماء وذلك في صناعة المنطق وفي الصناعتين الجزئيتين أعنى العلم الطبيعي والتعاليمي وإنما كان ذلك كذلك لأنه ليس من شأن العلوم الجزئية أن يصحح مبادئ علمها ولا أن يزيل الغلط الواقع فيها على ما تبين في كتاب البرهان وإنما ذلك صناعة عامة وذلك أما هذه الصناعة وأما صناعة الجدل إلا أن صناعة الجدل إنما تبطل تلك الآراء بأفاويل أن تكون مشهورة ليس يؤمن أن ينطوى فيها كذب وهذه بأفاويل صادقة وإن كان يلحقها أن تكون مشهورة قل هذا ما كان من صورة هذا العلم تصحيح مبادئ الصنائع الجزئية وبين من هذا أن الأجزاء الضرورية من هذا العلم إنما هي الجزآن الأولان فقط وأما الجزء الثالث فعلى جهة الأفضل إذ كان وجود أكثر موضوعات العلوم الجزئية وجهة وجودها من الأمور البينة بنفسها وإنما وقع فيها غلط لمن سلف من القدماء فكان من تمام المعرفة بها حل تلك المغالطات بمنزلة ما يكون حل الشكوك الواقعة في الشيء من تمام المعرفة بجوهره لكن رأينا نحن أن نجعل هذا الكتاب خمس مقالات « المقالة الأولى » نذكر فيها الصدد الذي نحن بسميله ونشرح فيها الأسماء المستعملة في هذه الصناعة « والمقالة الثانية » نذكر فيها الأمور التي تنزل من الجزء الأول من هذه الصناعة منزلة الأنواع « والمقالة الثالثة » نذكر فيها اللواحق العامة لها « والمقالة الرابعة »

تضمن القول فيما يشتمل عليه الجزء الثاني من هذا العلم « والمقالة الخامسة » تحسوى على ما تضمنه الجزء الثالث من هذه الصناعة وأما منفعة هذا العلم فهي من جنس منفعة العلوم النظرية وقد تبين ذلك في كتاب النفس وقيل هناك أن الغرض منها استكمال النفس الناطقة حتى تحصل على كمالها الأخير لكن وإن كانت منفعة هذا العلم من جنس منفعة العلوم النظرية فهي من أجلها رتبة في ذلك إذ كانت نسبة هذا العلم إلى سائر العلوم النظرية نسبة الغاية والتمام لأن بمعرفته تحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها الذي هو المقصود من المعرفة الانسانية وأيضا فإن العلوم الجزئية إنما تحصل على التمام بهذا العلم إذ كان هو الذي يصحح مبادئها ويزيل الغلط الواقع فيها على ما قلنا (فاما) مرتبة في التعليم فبعد العلم الطبيعي إذ كان كما قلنا يشتمل على جهة الأصل الموضوع على ما يبرهن في ذلك العلم من وجود قوى لا في هيولى ويشبه أن يكون إنما سمى هذا العلم علم ما بعد الطبيعة من مرتبته في التعليم والا فهو متقدم في الوجود ولذلك سمي الفلسفة الأولى وقد تبين من هذا القول ما غرض هذا العلم وما أقسامه وما منفعته ونسبته ومرتبته وما يدل عليه اسمه (واما) انحاء التعليم المستعمل فيه فهي انحاء التعليم المستعملة في سائر العلوم (واما) أنواع البراهين المستعملة فيه أيضا فهي أكثر ذلك دلائل إذ كنا انما نسير فيه أبدا من الأمور التي هي أعرف عندنا إلى الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة إكن كما قيل جل ما في هذا العلم اما أن يكون أمورا بينة أو قريبة من اليقينة بنفسها أو أمورا تبين في العلم الطبيعي واذ قد تبين جميع ما قصدنا له من أول الأمر فلنشر إلى القول في شيء شيء منهما في القسم الأول من هذا العلم بعد أن نقسم على كم وجه تقال الأسماء الدالة على موضوعات هذا العلم وأجزاء موضوعاته لتكون عندنا غتيدة عند الفحص عن شيء مما يطلب فيه .

(٦)

نص من كتاب تفسير ما بعد الطبيعة (المقالة الأولى - الألفا الصغرى - تحقيق الأب موريس بويج)

قال أرسطو :

ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة الفلسفة النظرية لأن غاية المعرفة النظرية الحق وغاية المعرفة العملية الفعل فإن أصحاب الفعل وإن كانوا ينظرون في حال الشيء الذى يفعلونه فليس يبحثهم عن علة لها فى نفسها لكن لإضافتها الى الشيء الذى يفعلونه .

التفسير

لما كان الغرض من هذا العلم النظر فى الحق المطلق استفتح الكلام فيه بتعريف الطريق الموصلة إليه ثم عرف مراتب أهل الحق فى طلب الحق وما يجب لبعضهم من شكر بعض والتعاون على طلب الحق ثم أخذ يعرف هذا النحو من العلم أى نحو هو فقال من أى جنس هو فقال ومن الصواب أن تسمى معرفة الحق من الفلسفة المعرفة النظرية يريد أنه لما كانت العلوم المنسوبة الى الفلسفة علمين أحدهما غاية العلم فقط والآخر غاية العمل وكان هذا العلم هو أعلى العلوم التى يقصد بها معرفة الحق قال ومن الصواب أن تسمى المعرفة الحاصلة فى هذا العلم علما نظريا لأن العلم العملى وإن كان يستعمل القياس ويبحث عن الأسباب فليس يستاهل أن يسمى علما نظريا لأنه إنما يفحص عن أسباب الأشياء وحدودها ليفعلوها لا ليعلموها فقط كالحال فى العلوم النظرية .

وما قاله فى هذا الفصل مفهوم بنفسه .

قال أرسطو طاليس :

ولسنا نعرف الحق دون أن نعرف علته وكل واحد من الأوائل فهو خاصية علة لها عليه سائر الأشياء من الأمور التى هى متفقة بالاسم والمعنى مثال ذلك النار فى غاية الحرارة فيجب من ذلك أن يكون أولى الأشياء بالحق الشيء الذى هو علة لحقيقة .
الأشياء التى بعده ولذلك قد يجب ضرورة أن تكون مبادئ الأشياء الموجودة دائما هى دائما

فى الناية من الحق وذلك انها ليست انما هى حقيقة فى وقت دون وقت ولا يوجد لها علة فى أنها حق لآكن هى العلة فى ذلك لسائر الأشياء فىجب من ذلك أن يكون كل واحد من الأشياء حالة فى الوجود فى الحق .

التفسير

لما بين أن هذا العلم هو من جنس علوم الحق وانه جزء من الفلسفة النظرية يريد أن بين مرتبة فى الحق من العلوم النظرية فقال ولسنا نعرف الحق دون أن نعرف علة يريد ولما كان من المعلوم عندنا انا انما نعرف الشيء المعرفة الحقيقية اذا عرفناه بعلمته على ما قيل فى كتاب البرهان ولما وضع هذه المقدمة أضاف إليها مقدمة ثانية فقال وكل واحد من الأوائل فهو خاصة علة لما عليه سائر الأشياء من الأمور التى هى متفقة بالاسم والمعنى مثال ذلك ان النار فى غاية الحرارة يريد ولما كان أيضا مع هذا من المعروف بنفسه ان كل واحد من الأوائل فى جنس جنس فهو خاصة علة لما يوصف به سائر الأشياء الداخلة فى ذلك الجنس من الوجود من الأوصاف التى تتفق فيها تلك الأشياء فى الاسم والحد اذ كانت الأوائل فى جنس جنس هى العلة فى وجودها وفى وجود كل ما توصف به من جهة ما هى فى ذلك الجنس فظاهر ان الأول فى كل جنس هو أولى باسم الوجود وحده من الأشياء التى هو علة لها فى ذلك الجنس وبجميع حدود المسمى والأشياء التى توجد لجميع ما فى ذلك الجنس من جهة ما هى فى ذلك الجنس مثال ذلك ان النار لما كانت هى العلة فى الأشياء الحارة كانت أولى باسم الحرارة ومعناها من جميع الأشياء الحارة .

ولما صحت له هذه النتيجة التى أتتجها على جهة القياس الشرطى المؤلف مقدمة من أكثر من مقدمة واحدة أتا بالثى الذى قصدياته فقال فىجب من ذلك أن يكون أولى الأشياء بالحق الشيء الذى هو علة لحقيقة الأشياء التى بعده يريد واذا تبين ان العلة فى كل جنس جنس من الموجودات هى أولى بالوجود والحقيقة من الأشياء التى هى علة لها فى ذلك الجنس فين أنه ان كان ما هنا علة أولى لجميع الموجودات على ما تبين فى العلم الطيسى فان تلك العلة هى أولى بالحق وبالوجود من جميع الموجودات وذلك أن الوجود والحق انما استفادته جميع الموجودات من هذه العلة فهو الموجود بذاته فقط والحق بذاته وجميع الموجودات انما هى موجودات وحق بوجوده وحقه .

ثم قال ولذلك يجب ضرورة أن تكون مبادئ الأشياء الموجودة دائما هي دائما في الغاية من الحق وذلك انها ليست انما هي حقيقة في وقت دون وقت ولا يوجد لها علة في انها حق لكن هي الملة في ذلك لسائر الأشياء يريد ولهذا الذي قلناه يجب أن تكون مبادئ الأشياء التي وجودها دائما هي في الغاية من الوجود والحق موجودة دائما وذلك ان هذه الموجودات لما لم تكن في وقت دون وقت بل كانت في جميع الأوقات لم تكن أسبابها عللا لها في وقت دون وقت فنحتاج في كونها أسبابا الى أسباب آخر وهذا يشير به الى حال مبادئ الأجرام السماوية مع الأجرام السماوية وانما أراد أن يعرف بهذا شرف الحق الذي تنظر فيه هذه الصناعة العامة وهي الناظرة في المبادئ القصوى .

(٧)

نص من كتاب تهافت التهافت لابن رشد
تحقيق الأب موريس بويج

ولما فرغ من هذه المسئلة أخذ يزعم ان الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول . والقول بحشر الأجساد أقل ما له متشرا في الشرائع ألف سنة والذين تأدت اليها عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين وذلك ان أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بنى اسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني اسرائيل وثبت ذلك أيضا في الانجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام وهو قول الصابئة وهذه الشريعة قال أبو محمد « بن حزم » انها أقدم الشرائع . بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيما لها وإيمانا بها والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الانسان بما هو انسان وبلوغه مساعده الخاصة به وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للانسان والفضائل النظرية والصنائع العملية وذلك أنهم يرون ان الانسان لا حياة له في هذه الدار الا بالصنائع العملية ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة الا بالفضائل النظرية وأنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضائل الخلقية وان الفضائل الخلقية لا تتم الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة مثل القرايين والصلوات والأدعية وما يشبه ذلك من الأقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبين ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع وان اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر . ويرون مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة مثل هل يجب ان يعبد الله أو لا يعبد وأكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس بموجود وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في وجود السعادة الآخرة وفي كيفيتها لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخرى بعد الموت وان اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله وان اختلفت فيما تقوله في ذات المبدأ وأفعاله بالأقل والأكثر وكذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل الى السعادة التي في الدار الآخرة وان اختلفت في تقدير هذه الأفعال . فهي بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة

عندهم لأن الفلسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع الا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعينت بما يشترك فيه الجمهور ولما كان الصنف الخاص من الناس انما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام كان التعليم العام ضروريا في وجود الصنف الخاص وفي حياته اما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك وأما عند نضجه الى ما يخصه فمن ضرورة فضيلته ألا يستهين بما نشأ عليه وأن يتأول لذلك أحسن تأويل وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص وانه ان صرح بشك في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم « وصاد » عن سبلهم فانه أحق الناس بأن يطلق عليه اسم الكفر ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر • ويجب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها في زمانه وان كانت كلها عنده حقا وأن يعتقد أن الأفضل يسخ بما هو أفضل منه ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم شريعة الاسلام وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام ولا يشك أحد أنه كان في بنى اسرائيل حكماء كثيرون وذلك ظاهر من الكتب التي تلتقى عند بنى اسرائيل المنسوبة الى سليمان عليه السلام ولم تزل الحكمة أمرا موجودا في أهل الوحي وهم الانبياء عليهم السلام ولذلك أصدق كل قضية هي أن كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبي ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم انهم ورثة الانبياء • واذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادر والأصول الموضوعة فكم بالحرى يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط فانه يلزم ضرورة أن تكون أقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليدا اذ كان لا سبيل الى البرهان على وجوب العمل الا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية •

فقد تبين من هذا القول أن الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي أعنى أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة • والمدحود عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحت للجمهور على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك في أن الصلوات تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال تعالى وأن الصلاة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر

الصلوات الموضوعة فى سائر الشرائع وذلك بما شرط فى عددها وأوقاتها وأذكارها وسائر ما شرط فيها من الطهارة ومن التروك أعنى ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها • وكذلك الأمر فيما قيل فى المعاد منها هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل فى غيرها ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأموال الجسائية أفضل من تمثيله بالأموال الروحانية كما قال سبحانه مثل الجنة التى وعد المتقون تجرى من تحتها الأنهار وقال النبى عليه السلام فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر بخاطر بشر وقال ابن عباس ليس فى الآخرة من الدنيا الا الأسماء فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود وطور آخر أفضل من هذا الطور وليس ينبغى أن ينكر ذلك من يعتقد أننا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور الى طور مثل انتقال الصور الجمادية الى أن تصير مدركة ذواتها وهى الصور العقلية • والذين شكوا فى هذه الأشياء وتعرضوا لذلك وأفصحوا به انما هم الذين يقصدون ابطال الشرائع وإبطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان الا التمتع باللذات هذا مما لا يشك أحد فيه ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه ومن لم يقدر عليه فان أتم الأقاويل التى يحتج بها عليه هى الدلائل التى تضمنها الكتاب العزيز • وما قاله هذا الرجل فى معاندتهم هو جيد ولا بد فى معاندتهم أن توضع النفس غير مائة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية وان يوضع أن التى تعود هى أمثال هذه الأجسام التى كانت فى هذه الدار لا هى بعينها لأن المعدم لا يعود بالشخص وانما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ماعدم كما بين أبو حامد ولذلك لا يصح القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض وأن الأجسام التى تعاد هى التى تعدم وذلك أن ماعدم ثم وجد فاته واحد بالنوع لا واحد بالعدد بل اثنان بالعدد وبخاصة من يقول منهم ان الأعراض لا تبقى زمانين •

وهذا الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل • احدها هذه وقد قلنا كيف رأى الفلاسفة فى هذه المسئلة وأنها عندهم من المسائل النظرية • والمسئلة الثانية قولهم انه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضا ان هذا القول ليس من قولهم • والثالثة قولهم يقدم العالم وقد قلنا أيضا ان الذى يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذى كفرهم به المتكلمون • وقال فى هذا الكتاب انه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحاني وقال فى غيره ان الصوفية تقول به وعلى هذا فليس يكون تكفير من قال بالمعاد الروحاني ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجوز هو القول بالمعاد الروحاني وقد تردد أيضا فى غير هذا الكتاب فى التكفير بالاجماع وهذا كله كما ترى تخطيط • ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة والله الموفق للصواب والمختص بالحق من يشاء •

(٨)

نص من تلخيص كتاب السماء والعالم لابن رشد

واذ قد تقرر هذا* فلنضع ما اجتمع من هذا فنقول ان كان يوجد جسم غير متناه فيوجد ثقل وخفة غير متاهيين ثم نستثنى مقابل التالى وهو لكن ليس يوجد خفة ولا ثقل غير متاهيين فيلزم عنه مقابل المقدم وهو أنه لا يوجد جسم غير متناه والامصال فى هذا القياس الشرطى بان برهان الخلف الأول والمستثنى بالبرهان الثانى فقد تبين من هذا القول أنه لا يوجد واحد من الأجسام المتحركة حركة استقامة غير متناهية *

وقد يمكن أن نبين ذلك بيان عام أعنى أنه لا يوجد جسم من هذه الأجسام الخمسة غير متناه وذلك لأن كل واحد منها اما فاعل فقط كالأجرام السماوية واما فاعل ومنفعل كالهواء والأرض والنار والماء وليس يمكن فى غير المتناهى أن يفعل فى المتناهى ولا أن يفعل عن المتناهى وهذه الأجسام يوجد لها الفعل فى المتناهى والانفعال عنه فهذه الأجسام اذن متناهية فاما كيف يظهر أنه لا يوجد بغير المتناهى فعل فى المتناهى وانفعال عنه فعلى هذا الوجه لننزل أن هاهنا جسما غير متناه يسخن جسما متناهى فى مقدار ساعة وتتوهم قطعة منه تسخن فى ذلك الزمان بعينه قطعة من ذلك الجسم المتناهى ويمكن أن نجد جسما آخر فاعلا متناهى تكون نسبة القطعة الفاعلة من الجسم غير المتناهى اليه هى نسبة القطعة من ذلك المنفعل المتناهى الى الجسم بأسره واذا بدلنا النسبة على ما تبين فى كتاب الاسطقسات كانت نسبة القطعة الفاعلة عن الجسم غير المتناهى الى تلك القطعة من الجسم المنفعل المتناهى هى نسبة ذلك الجسم الذى فرضناه فاعلا متناهى الى ذلك الجسم المتناهى المنفعل فيكون فعلهما فى زمان واحد وهو الزمان الذى فعل فيه غير المتناهى فيكون جسم واحد منفعلا من غير متناه ومتناه معا فى زمان واحد وذلك محال لأن القوة الأشد تفعل فى زمان أقصر وكذلك يظهر أنه لا يمكن أن يفعل غير المتناهى من متناه فلتنزل جسما غير متناه هو هواء مثلا يتسخن عن نار متناهية فى ساعة من الزمان ثم تتوهم قطعة من ذلك الهواء يتسخن عن قطعة من تلك النار فى ذلك الزمان بعينه ويمكن أن نجد جسما آخر متناهى منفعلا تكون نسبته الى تلك القطعة من الجسم غير المتناهى المنفعل هى نسبة النار الفاعلة الى

(*) وهو ان الأجسام المتناهية ثقلها أو خفتها متناهية مثلها :

القطعة فيها الفاعلة فاذا بدلنا النسبة كانت نسبة القطعة من النار الى تلك القطعة من الهواء نسبة النار بعينها الى ذلك الجسم المتأهى المتفعل فيكون فى زمان واحد تفعل قوة واحدة فعلا واحدا فى مفعولين أحدهما متأه والآخر غير متأه هذا خلف لا يمكن •

والعلة كما قلنا غير مرة فى ذلك ان هذه القوى منقسمة بانقسام الجسم ومن هذه الجهة أمكن أن يوصف بالتأهى وغير التأهى وأما الجسم السماوى فأتى وجدت له الحركة فى المكان من أجل قوة غير هيولانية ولا منقسمة بانقسامه ولذلك أمكن عنها وجود مالا نهاية له فقد استبان أنه لا واحد من الأجرام البسيطة غير متأه فى العظم واذا كانت متأهية فى العظم والعدد فالعالم المؤلف عنها متأه ضرورة وذلك ما قصدنا بيانه •

وقد يمكن أن تنقل هذه البيانات بعينها الى امتناع وجود جسم على الاطلاق لانهاية له كان خارج العالم أو داخله كما فعل أرسطو هاهنا لأن ذلك الجسم اما أن يكون مركبا أو بسيطا فان كان بسيطا كان أحد هذه البسائط ضرورة وان كان مركبا كان تركيبه عن هذه •

وأما نحن فلما كان قصدنا الايجاز والاقتصار على الضرورى فلنخل عنه لمن تفرغ للنظر فى كتب أرسطو وأيضا فان ذلك شىء قد فحص عنه فى الكتاب الذى سلف فلنأخذ فى بيان هل العالم واحد أو أكثر من واحد ما بقى علينا من مطالب هذه المقالة وهو أنه اذا كان قد تبين من أمر العالم أنه متأه فى العظم فهل هو واحد أو كثير فان كان كثيرا فهل هو متأه فى العدد أو غير متأه والوقوف على ذلك يكون من هذه الجهة وهو أنه ان كان هاهنا عالم آخر وكان فيما مضى أو سيكون فى المستقبل واحدا كان أو أكثر من واحد فمن البين أنه مواطىء لهذا العالم فى الاسم والحد وأنه واحد بالمهاية والصورة لأنه ليس هاهنا أجسام مبسطة عنها يتركب ذلك العالم الا هذه الأجسام اذ كان ليس هاهنا حركات بسيطة غير هذه الحركات أعنى الحركة التى من الوسط الى الوسط وحول الوسط وأيضا فقد تبين أنه يلزم ضرورة أن توجد هاهنا حركة أزلية دورية واذا وجدت هذه لزم وجود الاسطوانات على ما تقدم فمتى أنزلنا عالما آخر لزم ضرورة أن توجد فيه هذه الحركة الدورية الأزلية بعينها وسائر الاسطوانات وتكون الأجسام البسائط الموجودة فى هذا العالم وفى ذلك العالم واحدة بالمهاية والنوع كثيرة بالعدد كالحال فى أشخاص الحيوان والنبات فلذلك ينبغي أن نجعل فحصنا من هذا المطلب عن هذا المعنى أعنى هل يوجد من كلية هذه الأجسام البسائط المحسوسة أكثر من شخص واحد كأنك قلت أرض أخرى غير هذه الأرض المحسوسة ونار أخرى غير هذه النار التى تبين وجودها القول وكذلك فى سائر البسائط •

فنقول انه مما يظهر فى هذه الأجسام البسيطة المتحركة حركة استقامة أن لكل واحد منها كما قيل غير مرة حركة طبيعية ووقفا طبعيا وحركة قسرية ووقفا قسريا وذلك ظاهر بالحس فان حركة الأرض الى أسفل هى لها طبيعية ووقفها أيضا فى الأسفل هو لها طبعى وبالعكس أعنى أن حركتها الى فوق قسرية ووقفها فيه قسرى وكذلك الأمر فى النار فان حركتها الى فوق طبيعية ووقفها ثم طبعى وان كانت توجد فى موضعها الطبعى أيضا متحركة دورا لكن هذه الحركة هى لها خارجة عن طبعها وليست قسرية وكان وجودها متوسطا بين الحركة الطبيعية والخارجة عن الطبيعة ولذلك أمكن فيه الدوام - أما شبهها للطبيعية فمن حيث تتحرك لا عن دفع هنالك ولا جذب بل استبعاد النفس حركة الجرم السماوى^(١) وللناسبة التى بين نهايتيهما إذ كان ليس يمكن أن توجد فى هذا الجرم صلابة ولا غيرها من الكيفيات التى يتم بها الدفع - وأما من حيث يتحرك عن شئ من خارج فتشبه الحركة الخارجة عن الطبع وقد جنح بنا القول عما كنا فيه فلنرجع الى حيث كنا •

فقول انه اذا كان ظاهرا أن لكل واحد من هذه الأجسام حركة طبيعية ووقفا طبعيا وأن مكان الأجزاء والكل من هذه الأجسام مكان واحد بالعدد وهو مكان الكل وأن هذه الأماكن التى اليها تتحرك واحدة بالعدد والعالم واحد بالعدد وذلك أنها محدودة فليت شعرى ان توهما أن هاهنا عالمنا آخر غير هذا العالم فالى اين تتحرك النار الموجودة فيه مثلا حركته الطبيعية أو أين يكون سكونها الطبعى فانه يلزم ضرورة إذ كانت هى وهذه النار التى لدينا واحدة بالصورة اثنين بالعدد وأن يكون مكانهما واحدا بالعدد على جهة ما توجد مكان الأجزاء واذا كان هذا هكذا فان أنزلنا أن النار التى فى ذلك العالم تتحرك بالطبع الى أفق هذا العالم لزم ضرورة أن تكون حركتها الى أسفل أيضا طبيعية وذلك خلف لا يمكن فاما كيف يلزم ذلك فهو ظاهر من أن ذلك العالم يلزم ضرورة أن يكون من ذا العالم ذا وضع اما عن يمينه أو عن شماله أو فوق أو أسفل وكيف ما فرضناه اذا توهمت النار متحركة من أفقها الى أفق هذا العالم كانت حركتها الى الوسط ولم تكن نارا بل أرضا وكذلك يلزم فى أمر الأرض وان فرضنا أيضا أن الحركات الطبيعية لتلك الأجسام البسيطة هى من هذا العالم الى ذلك العالم لزم ذلك المحال بعينه •

(١) قراءة من د • عاطف العراقى ، د • زينب الخضيرى •

(٩)

نص من كتاب الترياق لابن رشد

ضمن رسائل ابن رشد الطبية - تحقيق الأب جورج فنواى سعيد زايد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١ - قال الشيخ الفقيه القاضى الامام الأوحى الحكم الفاضل أبو الوليد محمد بن محمد بن رشد
رضى الله عنه وغفر له :

٢ - أما بعد حمد الله تعالى والصلاة على محمد رسوله المصطفى •

٣ - فانه يسألنى من وجبت على طاعته ، وتبين لى شكره ، وتقدم الى فضله وبره ، أن
أثبت له على طريق البرهان الطبى ، ما قاله الأطباء فى المواضع التى يستعمل فيها الترياق ،
وما ضمنوه من أفعاله •

فأقول : ان الذى حرك القدماء - أولاً - الى تأليف الترياق ، هو شفاء جميع السموم الحيوانية
والنباتية ، وخاصة السموم الحيوانية •

٤ - وذلك أنه ، لما كمل بالتجربة معرفة أنواع السموم ، وأفعالها فى بدن الانسان ، وعرفت
أيضا ، الأدوية المختصة شفاء سم من أصناف السموم ، وكان كثيرا ما لا يعرف نوع السم الذى
يرد على بدن الانسان ، وان عرف ، ربما لم يوجد الدواء المختص بشفاؤه أو الأدوية ، رأى من
جاء بعد هؤلاء من أفاضل القدماء ، أنه ان ركب دواء واحد ، مؤلف من أكثر الأدوية المخصصة
النفع بسم سم ، أنه يأتى من ذلك دواء واحد ينفع من جميع السموم ، سواء كان ذلك السم
مجهولا أو معلوما ، وجد دواؤه الخاص به أو لم يوجد •

٥ - وانما حرص القدماء على هذا ، لأن المعالجة به أيسر على المعالج والمتعالج ، أما على
المعالج ، فلأن المعالج ليس يحتاج الى معرفة نوع السبب ، وهى أعظم مؤونة ترتفع عن

(١ - ٦) بسم الله ... ما قاله : فقال الحكيم محمد بن رشد رحمة الله عليه • أما بعد
حمد الله فانه يسألنى من وجبت على طاعته من أثبت له طريق البرهان الطبى ما قالوه ب •

(٩) وخاصة ... الحيوانية : ساقطة من ب •

(١٢) بدن الانسان : البدن الانسانى ب •

(٥) والمتعالج : أو المتعالج أ ، + معا أو المعالج وحده ب •

عن المعالج ، اذا كان الخطأ يعرض له أكثر في معرفة السبب ، وكان معرفة السبب ، هو الركن الأول الذى يبنى عليه العلاج . فهذا ، هو أعظم منافع الترياق بـهـ ، وهو امر معلوم بنفسه . وأما المنفعة الثانية المستفادة من تركيه للمعالج والمنعـالج معا ، فإنه قد يعرف نوع السبب الممرض ، ولا يوجد الدواء الخاص به ، فى وقت طروء العلة . وان تأخرت المداواة ، مات العليل . فهاتان المنفعتان من منافع الترياق هما تجمع عليها ، وليس يقدر أحد أن ينزع فيها

٦ - وأما هل يوجد فعل هذا الدواء فى نوع من أنواع السموم ، مثل فعل الدواء المختص بشفاء ذلك النوع من السم ، أو يوجد أقوى منه أو مفضول عنه ، فيه فحص عويص .

٧ - والذى تقتضيه أصول جالينوس ، أن فعله فى سم سم ، اضعف من فعل الدواء المختص بسم سم . وذلك أن الادوية الواقعة فيه المختصة بعلة علة ، قد يضاد بعضها بعضا ، فتضعف قوة ذلك المختص بتلك العلة . وأيضا ، فإن الذى يقع من الدواء المختص فى الشربة منه جزء يسير ، حتى لقد قال قوم : كيف تنفع ادوية ، يقع منها فى الشربة جزء ، لم أخذ كل واحد على حدته لم تكن له منفعة أصلا .

٨ - والجواب ، أن كل جزء من أجزاء الترياق ، يوجد فيه جميع أنواع القوى الموجودة فى الادوية المفردة الواقعة فيه . وفى كل جزء منه توجد مثلاً قوة الأفيون ، وقوة الفريون ، وسائر القوى الموجودة فى الادوية التى تركيب منها ، كما يوجد فى كل جزء من أجزاء التفاحة الزيج واللون والطعم ، كما توجد فى الاسطقسات الاربعة وكييفياتها الأربع فى كل جزء من أجزاء الجسم المركب منها . لكن ، لما كان وجودها على جهة الاختلاط ، وجب أن تكون القوى الموجودة فى المركب ، أضعف من القوى الموجودة فى الاسطقسات التى تركيب منها . فإن كان هذا حال الترياق ، فواجب أن يكون فى كل جزء منه جميع أجزاء الادوية التى تركيب منها على جهة الاختلاط ، وجميع قواها ، وأن تكون أضعف من قوى الادوية الأولى .

(٦) على : ساقطة من ب .

(٧) من : على أ الخطأ : ساقطة من ب .

(٨) وكان معرفة السبب : ساقطة من ب هو : وهو ب .

(١٤) فعل : ساقطة من ب مفضول عنه : أفضل منه ب .

(١) والذى — سم : ساقطة من ب .

(٤) لقد : أنه ب .

(٥) منها : فيها ب الشربة : + منه ب .

(٦) والجواب : فالجواب ب .

(٧) القوى : القوة ب .

(٨) فى : ساقطة من ب .

٩ - وإذا كان هذا هكذا ، فالترياق أضعف من قوى الأدوية في علة علة من العلل البسائط من الدواء المختص بتلك العلة • الا أن هذا شنيع ، فان المشهور أن الترياق يشفي العلل الكبار ، فان صح هذا بالتجربة ، فقد اتفق للترياق أمر يتفق في الأقل للمتزوجات ، وهو أن يتولد من المجموع قوة أعظم من القوى الموجودة في المفردات ، التي يتركب عنها ذلك المجموع • مثال ذلك أنه قد يتولد من الماء والأرض ما هو أثقل من مجموعهما ، مثل الرصاص والزئبق ، ومثل ما يقال : ان النار المختلطة ها هنا بالمواد التي تقبل الاحتراق ، أحر من النار البسيطة التي في مقعر فلك القمر •

١٠ - وأما هل الأمر في الترياق هكذا ، فليس سيلا الى تصحيحه الا بالتجربة ، اذ ليس للقياس في ذلك مدخل • ولعل هذا انما يعرض في بعض القوى الموجودة في الترياق ، دون بعض • أعني أن تكون بعض القوى الموجودة فيه ، أقوى من قوى الأدوية المفردة التي تتركب منها • واذا تقرر هذا فكيف ما كان الأمر ، فلا خلاف أن الترياق نافع من السموم ، وأنه يجب أن تكون الشربة منه يختلف مقدارها ، بحسب اختلاف مقدار السم ، ومقدار قوة البدن الوارد عليه • وهذه المقادير لا يسيل الى اثباتها بالقياس ، بل بالتجربة • وقد أثبتها الأطباء في كتبهم • وسنتقل نحن من ذلك ، ما نرى أنه أشد موافقة للقياس •

١١ - فالغرض الأول الذي ركب من أجله الترياق ، هو شفاء سموم الحيوان ، كالأنفى والكلب الكلب • ولذلك قيل : ان هذا الاسم مشتق من اسم الحيوانات ، ذوات السموم عند القدماء • وقد ينفع من السموم النباتية ، إلا ما قيل في أمر اليش •

(١) من قوى الأدوية : قوى أ •

(٤ - ٥) قوة ... المجموع : ساقطة من ب •

(٥) مثال : مثل ب •

(٦) والزئبق : ساقطة من ب •

(٧) بالمواد : بالهواء ب • تقبل تفعل ب •

(١٣) وأنه : فانه ب •

(١٥) بل : الا ب •

(١٦) وسنتقل : وسنقول ب •

(١) فالغرض : في الغرض : في الغرض ب • هو : وهو ب •

١٢ - وأما منفعته في الأمراض ، فلا يشك أنه ينفع فيما كان منها عن أخلاط تضارع السموم • وذلك أنه قد تتولد في بدن الانسان ، أخلاط تضارع السموم في فساد مزاج الأجسام ، مثل فساد الأخلاط التي يتولد عنها الجذام ، وفي فساد الأرواح ، مثل الفالج والسكتة والصرع واختناق الرحم ، وفي الرياح المتولدة في بدن الانسان ، وفي الفضلات الخارجة عنه الخارجة عن الطبع • أما في الرياح ، فمثل أوجاع القولنج ، وأوجاع المعدة المبرحة الكائنة من الرياح • وبالجمله فهذه الأمراض هي متولدة من السوداء التي في غايه الرداءة ، والبلغم الذي في غايه البعد عن البلغم الطبيعي •

١٣ - وأما ما قرب منها في الخروج عن الاعتدال عن الأمر الطبيعي ، ففي منفعة الترياق لهذه الأنواع من الأمراض فحصى عويص شديد •

(٧) مثل فساد الأخلاط : مثل الأخلاط أ •

وبالجمله : ساقطة من ب •

(١٠) أرباح : أوجاع أ •

(١١) الرداءة : غايه : ساقطة من ب •

عويص : وعويص أ •

(١٤) لهذه : في هذه ب •

PRÉFACE

Averroès occupe une grande place dans l'histoire de notre pensée arabe. Il est au sommet du siècle de la philosophie arabe et il est inconcevable qu'on puisse négliger sa pensée profonde. Il doit être considéré comme le doyen de la philosophie intellectualiste dans l'histoire de la philosophie arabe, en Orient comme en Occident.

Averroès est né en Espagne musulmane mais sa vie a dépassé les limites du temps et de l'espace. Jusqu'aujourd'hui, nous parlons de la philosophie *rushdienne*, de l'averroïsme latin. Le nom d'Averroès revient tout au long de l'histoire de la philosophie surtout si nous considérons qu'il a ajouté à sa philosophie intellectualiste un esprit critique dont on ne trouve pas l'équivalent dans l'histoire de la pensée philosophique arabe.

Ce qui est regrettable c'est de voir l'Occident reconnaître la valeur de sa philosophie alors que les Arabes ont été injustes à son égard; nous n'avons pas su profiter de son génie qu'il a exprimé dans les livres qu'il a composés ou dans ses commentaires d'Aristote. Oui, nous avons été injustes à son égard car nous n'avons pas compris sa philosophie malgré les nombreuses études qui lui ont été consacrées par les Arabes. Renan a eu raison d'écrire, il y a déjà un siècle, que les commentaires d'Averroès sur Aristote sont d'une grande importance car ils nous révèlent beaucoup de ses idées personnelles. Il n'était pas dans ces commentaires le simple écho d'Aristote car, comme le remarque toujours Renan, l'esprit humain cherche toujours à affirmer son autonomie, il ne se laisse pas emprisonner par le texte qu'il commente.

Cela s'applique parfaitement à Averroès : ses idées les plus audacieuses et les plus profondes se trouvent dans ses Commentaires plus que dans ses grands ouvrages : le *Fasl al-ma'qul*, le *Manāhij al-adilla* et le *Tahāfut al-Tahāfut*. Ces derniers livres ont été, comme on le sait, suscités, en grande partie, par des occasions historiques ou pour répondre aux attaques de Ghazālī. Par contre, les Commentaires se détachent des conditions historiques.

Je suis sûr que si nous, les Arabes, avions connu l'importance de ces Commentaires, nous aurions évité de tomber dans certaines erreurs que hélas, certains d'entre nous, insuffisamment informés, ont commises. N'avons nous pas vu, par exemple, certains des nôtres prétendre qu'Averroès était partisan de la création du monde dans le temps alors qu'il affirmé explicitement que le monde était éternel.

Que nous partagions ou non les idées d'Averroes, il est indispensable de les présenter objectivement. Lui prêter des idées qu'il n'a pas soutenues, est une sorte de falsification aussi grave qu'une falsification dans des rapports commerciaux. Ce qu'a écrit Averroes garde une valeur pérenne. Il est immortel par sa philosophie, sa pensée puissante, par sa critique rationnelle et son intellectualisme. Ceux qui essaient de diminuer son importance perdent leur peine et encourent la réprobation des vrais philosophes. Mais que faire devant des cas de régression mentale que nous constatons dans les études arabes qui lui ont été consacrées et qui prétendent exprimer la pensée rushdienne. N'avons-nous pas eu raison de soutenir que nous avons été injuste à l'égard d'Averroes ? Nous l'avons été alors qu'il était vivant quand nous avons décrété son exil ; nous l'avons été quand il fut mort en n'appréciant pas à sa juste valeur sa philosophie, quand nous lui avons attribué des idées erronées.

Quoiqu'il en soit, nous remarquons maintenant beaucoup d'intérêt manifesté à son égard. Comment oublier par exemple l'important volume que lui a consacré notre grand penseur et pionnier, le R.P. Georges Anawati, qui a longtemps fréquenté les œuvres d'Averroes, imprimées et manuscrites et dont il a fait un catalogue raisonné ? Comment oublier les nombreuses études des orientalistes concernant sa vie, ses œuvres et sa philosophie ? En comparaison les études parues en arabe sont dénuées d'intérêt et de profondeur.

Beaucoup de colloques ont été organisés en son honneur, un certain nombre de ses œuvres ont été éditées. Nous assistons réellement à un renouvellement des études rushdiennes, grâce à des chercheurs qui sont sincères et qui apprécient la philosophie d'Averroes et le rôle de la raison souligné avec tant d'insistance par lui et qu'il a posé comme criterium dans sa recherche philosophiques.

Etant donné l'importance de la philosophie d'Averroes et convaincus que beaucoup de ses solutions peuvent nous aider à résoudre certains de nos problèmes actuels, nous avons décidé, au Conseil Supérieur de la philosophie et de la sociologie, de lui consacrer un volume commémoratif qui peut être considéré comme une participation des membres de ce Conseil au renouvellement de la pensée du grand philosophe.

Le Comité avait déjà pris l'initiative de publier des volumes commémoratifs pour des auteurs anciens ou modernes. Parmi ces derniers, Youssef Karam, Lotfi El-Sayed, Mostafa Abd El Râzeq et pour les anciens, Muhyiddin Ibn 'Arabi,

et al-Suhrawardi. C'est au tour d'Averroes d'être célébré. Bien qu'il vécut au 12^e siècle, et qu'il soit le dernier des philosophes arabes, sa pensée continue néanmoins à exercer une grande influence sur la pensée contemporaine à condition toutefois qu'elle soit bien comprise et qu'on ne lui prête pas des idées qu'il n'a pas soutenues.

Le Comité présidé par le Professeur Hassan El-Sa'âtî m'a chargé de prendre en charge l'élaboration de ce livre commémoratif qui coïncide avec l'anniversaire de la mort du grand philosophe, le 10 décembre 1198. Le lecteur trouvera dans ce volume des études variées qui cherchent à jeter un jour nouveau sur les différents aspects de la pensée du philosophe de Cordoue. Ces aspects sont si profonds qu'ils ne manqueront pas de susciter la perspicacité des chercheurs et de conduire à des interprétations divergentes. Nous n'avons pas la prétention d'avoir résolu dans ces articles toutes les apories que pose sa doctrine. Telles quelles, ces études attireront l'attention des chercheurs et permettront aux contemporains de réparer les injustices dont fut victime le grand philosophe durant de nombreux siècles de la part des Arabes.

Celui qui nous a grandement encouragé dans notre tâche, c'est le Prof. Zaki Naguib Mahmoud. Depuis longtemps il avait pris l'initiative de l'élaboration de tels mélanges commémoratifs. Quand le Prof. Tawfiq El-Tawîl lui succéda à la présidence du Comité, il s'enthousiasma pour le projet ainsi que le Dr. Hassan El-Sa'âtî après lui. }

De nombreux collaborateurs philosophes collaborèrent à ce projet; je fus en constant rapports avec eux. Je dois signaler, en particulier, le P. G. C. Anawati dont les conseils m'ont été très précieux. Depuis de nombreuses années j'ai été son disciple et ai fréquenté constamment la riche bibliothèque de l'Institut dominicain du Caire pendant plus d'un quart de siècle. J'eus l'occasion d'y rencontrer de nombreux orientalistes et d'avoir avec eux des entretiens fructueux sur Averroes et la philosophie arabe.

On trouvera dans ce volume un article de notre éminent philosophe, le Dr. Ibrahim Madkour : "le premier aristotélicien parmi les philosophes musulmans". Le Prof. Mourad Wahba analyse le paradoxe d'Averroes : comment l'Occident s'est intéressé à lui alors que l'Orient a ignoré sa personne et sa doctrine. Le Dr. Yousef Zaydân a traité de l'âme et de l'intellect chez Averroes; Ahmed

Mahmoud Sobhi a présenté une étude critique sous le titre : les jugements de la philosophie sont-ils apodictiques et une étude sur la conciliation de la religion et de la philosophie. Voici d'autres titres : Prof. Mahmoud Zaqqūq a traité de la vérité religieuse et la vérité philosophique chez Averroes; 'Abd El-Fattāh Fu'ād : l'objet de la philosophie rûshdiyyenne comme introduction à la culture musulmane; Hamed Tahir : le problème des rapports de la philosophie et de la religion chez Ibn Tumert et Ibn Rushd; Dr. Zaynab El-Khodayri, "le projet d'Averroes et l'Occident latin"; l'auteur de ces lignes : la philosophie d'Averroes, notre penseur arabe contemporain; M. Sa'īd Zāyed, Le livre de Tahāfut al-tahāfut; Dr. 'Alī 'Abd El-Fattāh al-Maghribi : l'interprétation entre Averroes et les Ash'arites; Dr. Zaynab 'Aīfī Shākir : Aspects du problème de la liberté dans la philosophie d'Ibn Rushd; Dr. Nabila Zikrī : les influences grecques dans la métaphysique d'Ibn Rushd; Dr. Sa'īd Murād : Averroes entre deux civilisations : l'arabe et la grecque; Dr. Mirvat 'Ezzat : Le bien et le mal dans la philosophie d'Averroes; Dr. Mona Abū Zayd : La médecine chez Averroes.

La deuxième partie du livre contient deux études : le celle du Prof. Abū l-Wafā al-Taftazānī, en anglais : Averroes et la mystique, et celle du R.P. Anawati : Averroes au temps de la Renaissance.

Dans la troisième partie, nous avons rassemblé un certain nombre de textes d'Averroes, recueillis par Dr. Zaynab El-Khodayry qui a préparé sa thèse de doctorat sur Averroes et qui est la digne continuatrice du grand savant que fut son père, le Prof. Mahmūd El-Khodayry.

Je dois au terme de cette Préface remercier encore une fois tous les amis qui ont bien voulu à la suite de longs entretiens qui ont duré plus de cinq ans contribuer à l'élaboration de ce Mémorial. Je dois en particulier remercier le Prof. El-Sa'ātī, Président du Conseil Supérieur de la Culture qui n'a épargné aucune peine pour la réalisation de ce projet.

La Providence a voulu que j'écrive cette Préface en souvenir de la mort de notre philosophe Averroes. J'espère que son âme au ciel se réjouira de voir qu'Ibn Rushd a été immortalisé grâce à ses écrits, grâce à l'influence profonde qu'il a exercée sur ceux qui s'intéressent à la philosophie. Je suis persuadé que dans le temps présent nous avons besoin de renouveler la tendance intellectuelle, l'esprit de lumière qui se sont manifestés dans la philosophie et la méthode d'Averroes, cet esprit qui, en quête de lumière, dissipe les ténèbres.

— ٤٦٣ —

Averroes est entré, grâce à son œuvre intellectuelle, dans l'histoire de la philosophie par la grande porte. Nous avons le droit d'être fiers de notre philosophe arabe Ibn Rushd, le plus grand philosophe qu'ait produit le monde arabe. Notre devoir est d'étudier ses idées si profondes et si admirables.

C'est Dieu qui assure le plein succès.

Atef El-Iraqi

Membre du Comité de la Philosophie

et de la Sociologie

le Caire le 10 Décembre 1990

صفحة

د • زينب عفيفي شاكرو :

٢٤١ • • • • • مشكلة الحرية في فلسفة ابن رشد

د • نبيلة زكري زكي :

٢٦٥ • • • • • ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الالهية

د • سعيد مرلد :

٣٠١ • • • • • ابن رشد بين حضارتين

د • هرفت عزت بالي :

٣٥٩ • • • • • موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر

د • منى أحمد أبو زيد :

٣٧٥ • • • • • ابن رشد طبيبا

القسم الثاني : بحوث ودراسات بلغات اخرى :

الأب الدكتور جورج قنواي :

٣٩٩ • • • • • ابن رشد في عصر النهضة (طبع جميع مؤلفاته المترجمة الى اللاتينية)

د • أبو انوفا الفنيهي التفزازاني :

٤١٥ • • • • • ابن رشد والتصوف

القسم الثالث : نصوص مختاره من مؤلفات وشروح الفيلسوف ابن رشد

٤٢٥ • • • • • ١ - نص من كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه

٤٢٩ • • • • • ٢ - نص من كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة

٤٣٣ • • • • • ٣ - نص من كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة في الاتصال

٤٣٧ • • • • • ٤ - نص من كتاب المقولات

٤٣٩ • • • • • ٥ - نص من تلخيص ما بعد الطبيعة

٤٤٣ • • • • • ٦ - نص من تفسير ما بعد الطبيعة

٤٤٧ • • • • • ٧ - نص من كتاب تهافت التهافت

٤٥١ • • • • • ٨ - نص من تلخيص كتاب السماء والعالم

٤٥٥ • • • • • ٩ - نص من كتاب الترياق لابن رشد

٤٥٩ • • • • • التصدير باللغة الفرنسية

٤٦٥ • • • • • فهرست

طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية

رئيس مجلس الإدارة
رمزي السيد شعبان

الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية
١٩٩١ - ٢٠٠٧

Conseil Supérieur de la culture
Comité de la philosophie et de la Sociologie

R U E R R O E S

IBN RUSHD

**Philosophe Arabe et pionnier du
rationalisme**

**Recherches
et
Etudes
sur
Sa vie
et
Sa doctrine
philosophique**

**Sous la Direction et
Avec la Préface de
ATEF EL IRAQI**

**Le CAIRE
1993**

Imprimé par l'organisme Général des Imprimeries Govv.

M.draz